
colorchecker CLASSIC
x-rite
mm

BOUTROUX

—

COURS

DE PHILOSOPHIE

1878-1879

ÉCOLE NORMALE

Boutroux.

Cours de Philosophie

1878-1879.

2.

Ms 100

Introduction. Héraclite.

L'idée d'une théorie de la connaissance est très claire pour les modernes grâce aux travaux de Descartes, de Locke et de Kant sur cette question; la philosophie moderne attache une importance décisive à la question de la ~~méthode~~ nature et de la portée de notre connaissance. Il ne pouvait en être ainsi pour les anciens philosophes, car pour se poser la question de la méthode il est nécessaire d'avoir été mis en défiance par des contradictions, par des erreurs constatées. Aussi la théorie de la connaissance n'est-elle pas conçue par les anciens avec la même précision que par les modernes. Quand on conçoit la nécessité de cette théorie on conçoit du même coup qu'elle doit précéder ~~du même coup~~ toutes les autres questions, car c'est d'elle que dépendent les solutions de tous les autres problèmes; par suite on la place en tête de la science. Or les premiers philosophes ne négligent tout à fait la théorie de la connaissance ou ne s'en occupent que subsidiairement, et parce qu'ils y sont amenés par les résultats ~~dépendants de ~~ mêmes de leurs ~~doctrines~~ recherches dogmatiques. Leurs idées sur la connaissance ne sont pas le point de départ, mais la conséquence de leurs ~~recherches~~ doctrines. Ainsi, les idées d'Héraclite sur la connaissance se déduisent de ses théories sur le flux universel. De

Sur nos moyens de connaître

même que les choses sous leur rigidité et leur immobilité apparentes sont dans un flux perpétuel, de même nous avons deux moyens de connaissance, les sens qui voient les choses immobiles et la raison qui discerne le mouvement sous leur apparente rigidité. Nous trouvons une marche analogue chez Parménide. Il distingue entre la raison et les sens pour ce qu'il a déjà distingué entre l'être et le non être. Cette distinction est la conclusion et non la raison de sa théorie métaphysique.

Il n'en reste pas moins que les anciens devaient avoir des idées sur la valeur et la portée de notre connaissance. D'abord un sentiment déterminé sur les conditions de la connaissance est nécessairement impliqué dans toute philosophie. La philosophie en effet à travers toutes les définitions qu'on en a données est un effort pour connaître les choses non telles que nous les apercevons, mais telles qu'elles sont en réalité. Toute philosophie suppose donc deux façons de connaître opposées: celle du vulgaire, qui ne voit que l'apparence des choses, celle des sages qui en connaît la réalité. Les plus anciens philosophes ont déjà conscience de ce qui les sépare du ~~vulgaire~~ commun des hommes. Ils comprennent très bien qu'ils se placent à un point de vue qui est le résultat de la réflexion. Ils distinguent entre la raison et les sens, et ils condamnent au nom de la façon la plus absolue. Parménide voit dans les sens la source de toute erreur et n'attribue qu'à la seule raison la faculté de voir les choses ~~comme~~ telles qu'elles sont. De même Héraclite nous dit que le commun des hommes n'est guère plus instruit de ce qu'il fait dans la veille que dans le sommeil. Ces considérations

l'idée de

de ce qu'il fait

sont le point de départ de recherches toujours plus considérables et qui ont fini par donner lieu à des œuvres telles que le « Théétète » de Platon, l'« Organon » d'Aristote, et les travaux des stoïciens sur la logique. Ainsi le problème de la connaissance, qui n'avait d'abord été agité que subsidiairement, le fut ensuite de plus en plus pour lui-même.

Nous maintiendrons donc 1° que les anciens ont de plus en plus développé la théorie de la connaissance ; 2° que cette théorie n'a jamais eu dans l'antiquité le rôle prépondérant qu'elle a pris chez les modernes depuis Descartes, Locke et Kant. C'est là en effet la ~~différence~~ différence radicale entre les anciens et les modernes. M. Zeller a très bien montré qu'en fait, au abstraction de ce côté formel, on n'est plus frappé que de la ressemblance des doctrines. Alors, en effet, on trouve dans les atomistes et dans Empédocle les antécédents du mécanisme de Descartes, chez Aristote, le germe du dynamisme de Leibniz. Il n'est pas jusqu'à la critique de Kant qui n'ait ses origines chez les Sophistes et les Sceptiques. Mais la différence est éclatante si l'on ~~abandonne~~ considère non plus le fond ~~pour~~ mais ~~l'idée~~ les méthodes. Les anciens manquent ~~de~~ ~~complètement~~ de critique. Or, lorsqu'on possède la vérité sans savoir comment, on prononce, comme dit Platon, un discours qui ne peut se défendre (Phèdre) ; on ne sait pas ~~ce~~ ce qu'on sait, on ne peut prouver sa doctrine. Les anciens ont inventé tous les systèmes possibles, mais ils n'ont ~~pas~~ pu choisir, car c'est la méthode qui permet de choisir. Et en contrariant la question de la méthode ~~résolue~~ une fois posée, il se produit de véritables sélections entre les doctrines. L'esprit examine les diffé-

qui existe

de la Science

ou l'a obtenue

d'une manière définitive

fait

toutes solutions, les comparer, et ~~les~~ d'elle-même / pour s'en tenir ~~arriver~~ à la vraie. Les anciens ont proposé, les modernes ont choisi. Voilà pourquoi Kant, avec son trésor de critique, a rendu plus de services qu'il avait apporté un grand nombre de solutions nouvelles; voilà pourquoi on a raison de dire que la « Critique de la raison pure » est son œuvre capitale.

/ les solutions mal fondées

nature & la valeur de la

Les prédécesseurs ioniens d'Héraclite n'ont pas étudié la connaissance. Leurs doctrines sont exactement caractérisées par le mot de Hegel, die Unmittelbarkeit, immédiation. Ils se portent immédiatement vers l'objet à connaître, sans aucune réflexion préalable. L'origine des doctrines de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaximène, est évidemment une expérience particulière immédiatement élevée en loi. Thalès ayant constaté que l'eau joue sans cesse un rôle organisateur, en conclut qu'elle est le principe générateur de toutes choses. Anaximandre donne ce rôle à l'infini; en entendant par ce mot l'essence de la substance universelle, non pas ~~une substance~~ ~~qui serait l'espace~~, mais la vie elle-même en tant qu'indéterminée. Anaximène place le principe des choses dans l'air même que nous respirons.

Mais au sein même de l'école ionienne, vers Héraclite florissait vers 460, on trouve un premier essai d'une théorie de la connaissance. La philosophie est très élégamment exposée par Zeller; on peut consulter aussi Heinze die Lehre vom Logos in der Philosophie der Griechen et Lassalle die Lehre Heraklitos des Dunklen qui attribue à Héraclite des doctrines analogues à celles de Hegel sur l'identité des contraires.

dem

Héraclite comme ses prédécesseurs place le principe des choses dans une substance déterminée qui est le feu. Il développe une doctrine qui était déjà en germe chez ses prédécesseurs. Aussi ne doit-on pas, comme Zeller, le séparer d'eux. Les anciens ioniens n'étaient pas mécanistes, mais dynamistes.

un autre

du changement universel.

ils admettaient une matière vivante, ~~et~~ changeant qualité devenant. Mais ils insistaient plus sur la matière dont sont faites les choses que sur leur changement. Héraclite fait le contraire.

Pour lui, le feu engendre tout par ses métamorphoses. La loi du changement est la séparation et la réunion des contraires. Cette séparation et cette union ne sont jamais absolues : les contraires ne peuvent exister séparément : ainsi, c'est qui varie la proportion des contraires ; tout ce qui existe n'est qu'un milieu entre des contraires. Enfin les contraires procèdent d'une unité immanente, à la fois loi, ~~[illegible]~~ sagesse, ~~justice~~, ~~[illegible]~~, ~~[illegible]~~, Dieu. Ainsi il y a 1° Changement continuel 2° loi immuable du changement ; κοσμον τον αυτον απαντων ουτε τις θεων ουτε ανθρωπων εποιησεν, αλλ' ην αει και εστιν και εσται, πυρ αειζωον απτομενον μετρα και αποσβεννυμενον μετρα. (Frag. 46) Le soleil même ne peut franchir cette loi immuable (Plut. de exilio, 11). S'il l'essayait, les Erinnyes auxiliaires de la Δικη l'arrêteraient.

Héraclite emploie le mot de λογος pour désigner la loi immanente des choses. Mais les textes ne permettent pas de lui attribuer la doctrine stoïcienne qui fait du λογος une cause efficiente, un principe créateur des choses. Ο Ἡρακλειτος διαρρητως τε και μετρησεως εις τον αυτον λογον απαντα ειναι φησιν ~~γεγραφεν~~ γενεσθαι (Cl. d'Alex. Strom. V. 711). Le texte est altéré mais on voit bien qu'ici le λογος n'est qu'une manière d'être. Un autre texte donne plus de portée à ce mot : του λογου τουδε εοντος αει ... (Hippol. Réfut. des Hérésies, IX, 9) Λογος a (néanmoins) un sens assez vague. La folie des hommes consiste à suivre leur raison particulière au lieu de suivre cette raison universelle et éternelle. Δει ἑπεσθαι τῷ ξυνῷ, τοῦ λογου δ' εοντος

[illegible]

général

~~des ad~~ des choses. C'est ~~la providence~~ l'ordre de l'univers. Hé-
raclite emploie aussi dans ce sens le mot γνώμη (fr. 24.) Il parle
de la γνώμη τῆς ἐμβερνήσεως πάντα. Γνώμη veut dire une
raison qui gouverne les choses. Ces expressions sont vagues et ne per-
mettent pas d'attribuer à Héraclite une théorie ~~comme~~ analogue à celle du
νοῦς d'Anaxagore. Le λόγος est pour ~~lui~~ Héraclite la cause formelle des
l'idée de
l'idée de
choses; ~~il~~ ce philosophe dépasse ainsi la cause matérielle, mais il ne s'élève
pas jusqu'à la cause efficiente et à la cause finale qui ne seront atteintes que par Anaxagore et Socrate. [~~Il a pas~~
~~tout pas~~ En revanche, il conçoit un rapport entre l'âme humaine
et le λόγος. Le λόγος est commun à l'homme et aux choses.
τρέφονται πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπ' ἕνος τοῦ θείου.
Héraclite apporte donc deux idées nouvelles: 1° Le monde est
soumis à une loi qui est mesure et raison 2° Il y a communauté
de nature entre l'esprit humain et la loi des choses.

Cette philosophie manque de critique. Elle vient de l'expé-
rience, mais Héraclite ne le sait pas: il croit à une intuition
qui lui vient de la raison divine. Il n'en reste pas moins que
l'idée qu'il se fait du principe des choses implique une cer-
taine théorie de la connaissance. Δεῖ ἑπεσθαι τῷ ξυνῷ, l'uni-
versalité est donc le critérium de la vérité. Héraclite insiste beau-
coup sur la difficulté de saisir la vérité. (Sextus adv. math. VII. 15
Πουλυμαθίη νόον οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε,
καὶ Πυθαγόην αὖτίς τε ~~τε~~ συγγενέα τε καὶ Ἑκαταῖον (Diog.
IX. 1) L'induction ne sert à rien. Il faut donc se tourner vers
les choses et ἱστορεῖν τὴν γνώμην τῆς ἐμβερνήσεως πάντα
(Diog. Ibid.) Il faut s'étudier soi-même sans négliger la philo-
car celui qui cherche de l'or remue beaucoup de terre et
trouve peu de chose (Diog. Ibid.). Ces indications quoique vagues
indiquent un esprit ~~qui~~ désireux de ses facultés de connaître
nuit

sur et la possibilité de trouver la vérité.

La théorie se ramène ~~aussi~~ à la distinction des sens et de la raison. Nous avons deux facultés de connaître, les sens sont trompeurs : κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποις αἰσθήσεις ἀπιστοῦσιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἔχοντα. (Sextus VII. 126) Ce n'est pas que les sens ne jouent aucun rôle dans la connaissance. Ils sont nécessaires. C'est par eux que nous sommes en communication avec le monde extérieur, avec le tout qui est le siège de l'être et de la vérité. Il y a en nous une partie qui n'est pas tout, l'âme est ἡ ἐνιεῖσα τοῖς ἀναπνοῦσι τὸ μετέχον τοῦ παντὸς ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα (Sextus Ibid). Pendant le sommeil la communication est rompue et l'homme devient ~~[illegible]~~ σχεδὸν ἄλογος. La respiration est le seul rapport qui le lie encore avec le monde. Ce ne sont pas les sens qui connaissent ce que nous voyons dans la veille et mort (Cl. d'Al. III. 520) mais ils sont nécessaires à la connaissance.

& cette partie besoin des sens pour rentrer en communication avec ce tout.

L'intelligence, φρόνησις a pour caractère d'être commune à tous (Stobée Flori legium III 84) C'est par ce caractère d'universalité qu'Héraclite définit la raison et sa supériorité ~~qu'elle l'emporte~~ sur les sens : ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων ὁκωσπερεὶ νόμῳ πόλις.

Tout cela nous conduit à une distinction légitime, bien qu'elle ne soit pas dans Héraclite. Dans Héraclite, il n'est question que de la généralité subjective, non de la généralité relative à ~~[illegible]~~ la nature des choses. Il ne définit pas objectivement la loi du changement. Le cadre de la science, c'est εἶδος τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος τὰ ἐναντία γνωρίμα. (Philon, quis rerum divinarum heres, p. 510). Les philosophes procèdent κατὰ φύσιν διαιρούντες πάντα (Sextus. VII. 132) C'est le germe de

/ simplement

/ Sensualiste
leur théorie de la connaissance sur

le théâtre dériver d'Héraclite la théorie de la connaissance.
Les disciples d'Héraclite ~~se mettent~~ réglent exclusivement la fameuse maxime tout passe.
La ruine en est dans ~~cette~~ le caractère tout subjectif du général conçu par Héraclite.
~~de l'idée de lutte les deux généralités~~
Si Héraclite avait ~~admis~~ conçu la généralité objective, on aurait pu le rendre responsable des doctrines de Protagoras. Mais il ne l'a pas fait nettement et c'est pour cela que sa théorie a ~~causé dans ses disciples~~ dégénéré en sensualisme. Ce qui était du général devait une pure définition formelle; et le général ne devait devenir une pierre de l'édifice philosophique qu'en étant conçu objectivement, comme il le fut par Socrate.

—

120

IIe Leçon.

Les Eléates.

L. Bourgeois.

14

Les Eléates.

Chez les philosophes antérieurs à Socrate, la théorie de la connaissance est presque toujours dominée par les doctrines métaphysiques. L'esprit va de l'objet au sujet. Cette remarque dont nous avons vérifié l'exactitude en ce qui concerne Héraclite s'applique encore aux Eléates. La vérité leur paraît consister à distinguer dans l'objet deux essences et par suite dans le sujet deux facultés de connaître.

Dans Parménide, il semble au premier abord que les doctrines métaphysiques soient préparées par des doctrines logiques. La logique de Parménide a en effet une très grande importance : elle a ouvert la voie à la logique aristotélicienne. Voici à ce sujet quelques textes de son poème περὶ φύσεως

L'aphorisme essentiel de Parménide est cette formule du vers 71 = Ἔστιν γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. L'être est ou n'est pas. Point de milieu. Partant de là, Parménide arrive à soutenir que l'affirmation est la condition essentielle de l'être et que l'être exclut la négation. De cette façon, il conçoit l'être pur et simple comme le substratum de tout ce qui existe. Quelle preuve en donne-t-il ? Une fort remarquable. C'est qu'à cette seule condition, l'être peut être pensé et sa conception exprimée dans le langage

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τόγε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
οὔτε φράσαις, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστί τε καὶ εἶναι v. 39-40.

L'idée doit donc satisfaire aux conditions de la connaissance, ou il n'est pas : il y a là un véritable postulat idéaliste. Mais Parménide n'est pourtant pas idéaliste. Il n'a pas étudié la pensée pour elle même, comme le prouve ce vers (94)

τοῦτον δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα

Le sens de ce vers paraît être, non pas que l'être se ramène à la pensée, mais que la pensée se ramène à l'être. Car il ajoute

οὐ μὲν ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστί
εὑρήσεις τὸ νοεῖν

Sans l'être où la pensée est réalisée tu ne pourras trouver la pensée. Il y a là une confusion de la pensée et de l'être. Parménide n'est ni réaliste, ni idéaliste. Il est trop ancien pour connaître des distinctions aussi modernes. Il ne faut pas attribuer à l'antiquité plus qu'elle n'a pu trouver.

Tout ce que nous venons de dire prépare la théorie logique d'Aristote. Car cette doctrine de l'être est l'exposé du postulat métaphysique de la logique de la contradiction. Le principe de contradiction engendre ~~se trouve formulé sous la figure du~~ principe d'identité, et d'exclusion tertii ~~. Le principe de contradiction demande de plus que les contraires soient exclus. Il veut encore qu'il y ait un fond commun à toute chose~~. Les trois faces du principe de contradiction se présentent dans la philosophie de Parménide. ~~Malheureusement il~~ Mais il ne s'y trouve pas sous une forme logique, mais métaphysique. Il est moins question de la connaissance que de l'être.

Parménide eut conscience du caractère paradoxal de la

doctrine. Il voyait dans les opinions des hommes un mélange d'affirmation et de négation, et les considérait comme fausses. L'opinion admet le multiple et le changeant. Or la multiplicité et le changement sont faits d'être et de non être. Donc l'opinion est ~~doit~~ contradictoire et fausse. L'opinion c'est l'erreur.

absolument

La distinction radicale entre l'être et le non être impliquait une distinction plus radicale encore entre les deux sources de la connaissance, raison et sens. Voici ce que nous lisons en effet aux vers 52 et sq.

que dans les autres philosophies

Ἀλλὰ σὺ τῆς δ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
μηδὲ σ' ἔθος πολυπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ἐνθέντα.

« Mais toi, éloigne ta pensée de cette voie de recherches et que la coutume ne te précipite pas dans ce chemin vague où l'on consulte l'œil inconsidéré, l'oreille et la langue retentissante, mais examine avec ta raison la démonstration savante que j'expose. » Ainsi l'œil, l'oreille, la langue sont inconsidérés : les sens conduisent à l'erreur. Il faut recourir au λόγος. Qu'est-ce que λόγος : Parménide le sait-il bien ? Pour lui, d'après ce texte, le λόγος aurait du rapport avec l'ἔλεγχος : il en a aussi avec la parole (vers 62)

..... οὔτ' ἐν μή ἐόντος ἔφασθαι
φάσθαι τ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατόν, οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι·

je ne te laisserai ni dire ni penser que l'être vient du non-être

car c'est une chose qu'on ne peut ni dire ni penser. La définition du λόγος reste donc en somme assez vague : mais il est nettement distingué de la αἴσθησις ce qui est un progrès sur Xénophane. Xénophane avait eu l'idée de cette distinction ; mais il avait fait un système plus théologique que philosophique. Il refusait la science aux hommes et la réservait aux Dieux. C'est l'opinion qui est le partage de tous les hommes (Sext. Empir. VII, 49 adv. mathem.. Xen. fragm.

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄστεα πάντα λέγων περί.

Xénophane concevait l'être comme identique à l'esprit divin répandu dans le monde, et de cette conception un peu vague il n'était pas obligé de déduire la négation de la réalité extérieure. Sa doctrine manquait donc d'unité, et de rigueur. Il maintenait l'existence des choses multiples et changeantes, et conservait aux sens une certaine valeur.

La doctrine de Parménide ~~considère~~ fait consister la connaissance de la raison (au point de vue de l'être) elle des sens (au point de vue du non être. Or le non être ~~est contradictoire~~ n'a aucune existence ; donc la connaissance des sens ~~est contradictoire~~ n'a aucune valeur. Malgré cette distinction si bien posée Parménide n'était pas indifférent aux assertions qu'on pouvait émettre sur le non être. Sa doctrine de l'être pouvait à son avis éclairer le domaine inférieur du non être ; ~~mais il distinguait~~ mais il maintenait énergiquement. Il appelait lumière et nuit les deux principes qui règlent le monde sensible. Au vers 112 il dit que les hommes ont posé deux formes, dont l'une n'existe pas au point de vue de la raison

dans la connaissance qui se place

sa négation de l'existence du monde sensible

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δυοῖν γνώμας ὀνομάζειν
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανήμεθοι εἰσίν.

C'est donc le monde de l'erreur. Mais il y a des degrés dans l'erreur. Le monde de l'opinion repose sur γνῶσις et νοῦς. Il est curieux de voir comment Parménide rattache l'existence de la pensée telle qu'elle existe dans la vie commune à ces principes. L'intelligence dépend de la proportion de la nuit et de la lumière dans le corps humain. C'est ce qui ressort d'un texte d'Aristote : Metaph. IV, 5 – de Théophraste de sensu §3 et dans les fragments. VIII 4 :

ὡς γὰρ ἑκάστοις ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἐστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Vers très précis et très remarquables qui établissent une relation rigoureuse entre la nature physiologique et morale : « Selon la proportion de lumière et de nuit dans les membres variables, l'intelligence humaine est constituée dans chaque individu. Car c'est la même chose qui pense chez tous les hommes et dans chaque homme, la nature de ses membres. L'élément qui domine dans ce mélange ~~constitue~~ détermine la nature de l'intelligence. » Πλέον c'est la prédominance du γνῶσις ou de la νοῦς. Ainsi la pensée n'est que la manifestation de la nature des organes, de la proportion du lumineux et du sombre.

Parménide semble encore avoir eu sur la connaissance une autre idée qui a fait fortune dans les philosophies postérieures « Les semblables sont connus par les semblables. » C'est Théophraste

qui nous renseigne à ce sujet (De sensu 3.) Mais cette doctrine reprise par Platon dans sa République est encore informe chez Parménide. Elle résulte plutôt d'une confusion que d'une comparaison. Parménide distingue peu l'αἰσθητόν et l'αἴσθησις, l'objet perçu et l'objet percevant. Au paragraphe 4 du même ouvrage de Théophraste, nous trouvons, que le cadavre ne perçoit ni la lumière ni la chaleur, ni le son, parce qu'il lui manque la matière ignée, mais qu'il perçoit le froid et le silence et la contrairé des choses précédentes. L'identité de la pensée et de son objet est donc ~~bien entendue~~ puisque Parménide identifie et confond le froid et la perception du froid ~~par exemple~~.

entendue dans un sens bien grossier.

Tels sont les principaux points de la doctrine de Parménide. Parménide est le plus grand philosophe de l'école. Zénon et Mélissus ne feront guère que défendre sa doctrine. Mais ils nous intéressent en ce que pour la défendre, ils font appel à la plus savante dialectique. ~~Entendons nous~~, savante au point de vue de la pratique, non de la théorie : car Zénon n'a jamais étudié en elle-même la nature de la connaissance. Ses arguments ont un intérêt historique, et même absolu : car Herbart les a repris de nos jours. Ils reposent tous sur la négation du continu.

en elle-même la nature de

Ces arguments se ramènent à deux classes contre la pluralité — contre le mouvement. Zénon démontre la doctrine, pos abra en réfutant les doctrines contraires.

A. Considérons la pluralité dans la grandeur.

Si le multiple existait, il devrait être à la fois infiniment petit

et infiniment grand. Infiniment petit, car toute pluralité est un nombre d'unités, et une véritable unité est indivisible. Mais l'indivisible est infiniment petit. Or une collection d'infiniment petits est infiniment petite ; infiniment grand, car ce qui n'a pas de grandeur n'est pas. Pour être, le multiple doit donc avoir une certaine grandeur. Pour qu'il ait cette grandeur, il faut que les parties dont il se compose soient éloignées les unes des autres, c'est-à-dire, admettent des parties intermédiaires. Ces parties intermédiaires sont dans le même cas, et ainsi de suite à l'infini.

La pluralité dans le nombre. — Le nombre doit être fini : car une collection est un nombre déterminé, ou n'est pas réelle. ~~En second lieu~~ D'autre part le nombre doit être infini ; — car deux choses ne sont distinctes que si elles sont séparées : or pour qu'elles soient séparées, il faut un intermédiaire et ainsi de suite à l'infini.

Zénon apportait des arguments analogues contre la pluralité dans l'espace, contre le rapport de cause à effet, par exemple le suivant : « Si un boisseau de grains que l'on verse produit un bruit, chaque grain doit déjà en produire un ~~partie~~ ; chaque partie de grain de même et ainsi de suite à l'infini. » — Cet argument repose sur la négation de l'inconscient. Il est donc d'une nature un peu différente. En réalité le problème posé est celui-ci : comment plusieurs choses prises ensemble produisent elles un effet que chacune isolément ne saurait produire ? Il y a là l'idée du caractère synthétique du principe de causalité : Kant livrera les constructions contenues dans ce principe à l'aide de la forme ~~en subordonnant l'idée~~ du temps.

Mais il ne faut qu'une partie de grain infiniment petite produise un bruit, un boisseau de grains l'on verse ne peut faire aucun bruit.

B. Arguments contre le mouvement.

Avant que le corps mû n'arrive à un certain point, il doit arriv ~~d'abord~~ d'abord au milieu du chemin à parcourir, d'abord au quart et ainsi de suite à l'infini. Un corps devrait donc pour aller d'un point à un autre parcourir un nombre infini de points ce qui ne peut se faire en aucun temps donné.

L'Achille -

La flèche : tant qu'une chose est dans un seul et même espace elle est en repos. Or une flèche qui vole est à chaque instant dans le même espace. Donc elle est en repos dans chaque instant de son vol et par conséquent dans tout le temps de son vol.

Enfin Zénon démontre l'absurdité de cette loi qu'avec des vitesses égales, des espaces égaux soient parcourus dans des temps égaux.

Tous ces arguments sont des applications du principe de contradiction. Cette ~~application~~ manière de prouver amène Zénon à considérer le temps et l'espace comme formés de points distincts et séparés. Le principe de contradiction est le principe de discontinuité. Voilà pourquoi le panthéiste qui ~~considère~~ la continuité (y arrivé) rejeter ce principe

Sa place au point de vue de la

Ce qui est réel, donné par l'expérience n'est pas une infinité de points, mais un tout continu. ~~Voilà ce que Zénon ne montre, ni conçoit.~~ Dans la logique et en va tout autrement : aussi Leibniz et Kant ont ils cherché à établir que la logique et le réel doivent être distingués avec soin. Mais ce qui résulte de toute cette étude, c'est la nécessité de rejeter le principe de contradiction, si l'on

admet la pluralité et le mouvement, ou de rejeter (l'existence de la pluralité & du mouvement) ~~leur existence~~ si l'on admet le principe de contradiction.

Mélissus, à son tour, démontrait l'impossibilité du mouvement en disant qu'il suppose le vide. Or le vide c'est le non être. Le non être n'existe pas ni le mouvement par conséquent.

En résumé, les Eléates ont favorisé le développement de la théorie de la connaissance de deux manières :

D'une manière directe, en acquérant une habileté dialectique qui manifestait une notion plus ou moins inconsciente des lois de la pensée. Cette habileté a précédé et formé l'éristique des sophistes, qui fut l'un ~~un~~ des aiguillons de la philosophie de Socrate, de Platon, d'Aristote.

D'une manière indirecte, par les problèmes que posait cette doctrine métaphysique, par la forme qu'elle revêtait et ~~la manière~~ sa allures paradoxales : soutenir avec une telle énergie le paradoxe le plus criant, c'est invités les gens à se livrer à des recherches critiques sur la marche à suivre pour découvrir la vérité. Si nous considérons le fond de la doctrine, nous rencontrons le postulat métaphysique de la doctrine de la contradiction qui a gouverné la logique ~~jusqu'à Kant~~ jusqu'à Kant inclusivement, tout en ~~affirmant~~ proclamant la philosophie de l'identité des contradictoires, a ~~reculé et~~ toujours respecté le principe de contradiction. (quant à lui,)

IIIe Leçon

Les Orthoptéroïdes

Leçon III.

Les Pythagoriciens. — Alcméon. — Empédocle.

Pas plus que les philosophes qui les ont précédés, les Pythagoriciens n'eurent comme point de départ de leur philosophie une véritable théorie de la connaissance. Chez eux aussi cette théorie ne fut qu'une conséquence de leur doctrine métaphysique. Donc, pour comprendre leur théorie de la connaissance, il faut d'abord connaître leur doctrine métaphysique.

Celle-ci semble déjà dépasser de beaucoup les conceptions des premiers philosophes. Elle se résume dans cette formule, que «les nombres sont les principes des choses.» Or c'est aussi la formule des savants d'aujourd'hui ; ce serait, semble-t-il, le dernier mot de la science. Mais les Pythagoriciens ne l'entendaient certainement pas de la même façon. Cette formule pour eux n'a qu'un sens encore vague et confus. D'abord ils ne croient pas que les nombres soient de simples propriétés, ou plutôt de simples rapports des choses ; ils croient que les nombres en sont la substance même, et qu'ils y sont immanents. C'est ce qui ressort d'un passage d'Aristote (Mét. 14, 3) : « οἱ Πυθαγόρειοι εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δὲ ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα. » Ainsi les nombres sont bien comme la substance dont les choses sont faites. Et Aristote insiste : les Pythagoriciens, dit-il, n'ont pas distingué la matière de la forme ou manière d'être ; ils confondaient les deux choses. Φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις. Les nombres n'existent pas séparés des choses ; ils sont (ὡς ὕλη) les choses, ~~pour eux~~ dont ils constituent (πάθη τε καὶ ἕξεις) ou le sol, la distinction entre la matière et la forme ou bien encore entre l'immanence et la transcendance n'est pas encore faite.

Met. I, 5, 986 a, 15

la matière (ὕλη) aussi bien que les affections

Il en résulte une certaine obscurité : ~~Dans les textes où~~ les Pythagoriciens disent, tantôt que les choses sont faites à l'imitation des nombres, tantôt que les choses sont des nombres. Entre ces deux formules un moderne ~~ne~~ voudrait choisir. Mais les Pythagoriciens les admettaient toutes les deux, comme se concilian

fort bien entre elles. Les nombres étaient pour eux l'essence de tout, sans exception.

Les nombres formaient deux catégories : l'impair et le pair, περισσός et ἄρτιος, coïncidant avec le fini et l'infini τὸ πεπερασμένον et τὸ ἄπειρον, et encore avec le bon et le mauvais, τὸ ἀγαθόν et τὸ κακόν. Ainsi c'est ici l'impair qui est supérieur au pair, l'impair ou le fini, ou le bien. En effet, pour les Grecs, le fini, c'est le déterminé, l'achevé, le parfait, tandis que l'infini n'est que l'indéterminé, l'inachevé, l'ébauché. La matière est le type de l'infini, et la forme celui du fini. Or l'impair, c'est-à-dire l'un, le complet, est bien en effet le fini; donc il est supérieur au pair. De cette opposition du pair et de l'impair, les Pythagoriens tiraient des autres catégories, qu'il n'est pas nécessaire d'énumérer.

Mais les choses étant ainsi composées de contraires, ont besoin d'un lien qui maintienne l'union de ces contraires. Le lien, c'est l'unité du multiple, c'est l'harmonie. L'harmonie est en tout. Son essence est l'octave, disaient les Pythagoriciens, identifiant ainsi un fait particulier, concret, l'octave, avec l'idée générale, abstraite, d'harmonie. — Telle est, en résumé, leur doctrine métaphysique.

Leur théorie de la Connaissance en découle naturellement. Le nombre est le principe des choses : c'est aussi le nombre qui rend les choses connaissables. Sans le nombre on ne peut ni penser ni connaître ; pour qu'une chose soit pensée et connue, il faut donc que elle ait [illegible] (Voir Stobée, Eclogae I, 128, [illegible]). Telle est la doctrine de Philolaüs, le mieux connu des Pythagoriciens. Il disait aussi que l'essence des choses, qui est éternelle, et que la nature elle-même, sont connues de Dieu, mais non pas de l'homme. ~~Le monde visible~~ ~~[illegible]~~ l'homme est renfermé dans le monde visible ; mais là même encore, l'homme ne connaît ~~[illegible]~~ les choses que par le nombre, l'harmonie qu'elles ont. Or ce qui est ainsi les choses intelligibles pour lui, c'est la [illegible]. On doit considérer les effets et l'essence des nombres d'après la force contenue dans la décade ; sans elle, tout dans les nombres serait indéterminé ; ~~[illegible]~~ c'est elle qui est à la fois savante ~~pour~~ elle-même et source de science ; aucun

être, sans elle, ne serait intelligible ni pour lui-même ni pour autrui.

La décade établit ainsi de la parenté, pour ainsi dire, entre l'âme ~~et~~ et les choses : les choses sont nombre, l'âme aussi est nombre, et c'est ainsi que la connaissance est possible.

L'âme est nombre. En quel sens faut-il entendre ceci ? Cette doctrine est-elle semblable à celle qu'on trouve / mentionnée dans le Phédon : l'âme est une harmonie, et, plus particulièrement, l'harmonie de son corps. Mais alors, on ~~a le~~ aurait le droit de conclure avec Cébès que l'âme périt avec le corps, puisque / dans cette hypothèse, elle n'est rien que l'harmonie de ce corps ; les sons de la lyre ne ~~se sont plus~~ s'entendent plus quand a disparu la lyre qui les produit. — Cette conséquence de Cébès n'aurait pas échappé aux Pythagoriciens. Aussi ne disaient-ils pas / alors toute ressemblance, que l'âme est l'harmonie de son corps ; car ils croyaient à l'immortalité de l'âme. Mais ils disaient simplement que l'âme est une harmonie comme la nature est une harmonie, comme tout est une harmonie. ~~Cette la fo~~ Cette formule reste donc ~~vague~~ générale et vague. — Néanmoins les Pythagoriciens admettaient une étroite union entre l'âme et son corps, par l'intermédiaire de nombres : « Animae inditur corpori per numerum et immortalem eamdemque incorporalem convenientiam » (~~Valère~~ Claudien, De statu animae, II, 7) ~~L'âme~~ L'âme est composée, d'ailleurs, de plusieurs facultés : ce sont d'abord la raison, puis la vie et la sensation, puis la croissance et la génération. La raison a son siège dans la tête ; la vie et la sensation dans le cœur : « κεφαλὰ μὲν νόος (s.-e. ἀρχή), καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος. » (Jamblique, Théologie arithmétique, 22)

Ainsi le nombre est partout : dans l'âme et dans les choses. Il rend les choses parentes entre elles ; il les rend aussi parentes de l'âme qui les connaît. Voilà pourquoi Sextus Empiricus (adversus mathematicos, I, 303) attribue aux Pythagoriciens l'

origine de cette doctrine, que les semblables sont connus par les semblables τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια γιγνώσκεται. Philolaüs disait, en effet, que partout où les nombres régissent les rapports des choses, règne la clarté, la vérité; partout ailleurs, la confusion, le mensonge. La mensonge est ennemi du nombre; la vérité, ~~lui semble~~ parente du nombre.

Cette théorie de la connaissance n'est ~~pas~~ autre chose que la simple application d'une doctrine métaphysique. Elle donne, sous une forme étrange, quelques indications sur la nature de la connaissance, mais sans aborder la question du criterium de la certitude. Philolaüs ne démontre pas son système; il le croit vrai parce qu'il le trouve imposant et beau; ~~cette~~ il ne cherche pas d'autre preuve de sa vérité.

Mais Alcméon et surtout Empédocle commencent quelques recherches sur la légitimité de nos connaissance. Alcméon, médecin de Crotone (vers 500), sous l'influence du Pythagorisme se fit une philosophie à lui. Il plaçait le principe des choses dans l'opposition du parfait ou céleste et de l'imparfait terrestre. L'homme, selon lui, avait avec ce qui est éternel une sorte de parenté. L'âme humaine, en effet, se meut éternellement comme les astres; donc elle est éternelle. Alcméon, d'après Théophraste (De sensu, §§ 25 et 26), attribuait à l'homme outre la perception, qu'avaient déjà les animaux, l'intelligence τὸ συνιέναι τὸ φρονεῖν, à propos de la perception, distinguée ainsi nettement de l'intelligence, Alcméon soutenait contre les Pythagoriciens, que le semblable n'est pas connu par le semblable. Mais l'originalité de ce philosophe médecin consiste surtout dans l'importance donne à la physiologie. ~~Le~~ Il découvrit, le premier le rôle du cerveau: c'est, dit-il, l'organe central des sens; il reçoit les vaisseaux qui lui viennent de ceux-ci, ~~pour~~ et donne des perceptions justes, s'il est sain, fausses, s'il est malade; Alcméon distingue ainsi un usage légitime du cerveau et un usage illégitime selon qu'il est sain ou malade.

Empédocle développa davantage la théorie de la connaissance. Sa philosophie était ~~toute~~ mécaniste. Parménide avait montré que le changement qualitatif des choses, ou le devenir, était quelque chose d'inconcevable, de contradictoire et d'absurde. Héraclite, de son côté, ~~soutenait~~ avait soutenu la réalité du mouvement ou du changement : l'immutabilité, pour lui, n'était qu'apparente. Empédocle emprunte à l'un et à l'autre de ces deux philosophes : il est éclectique. Comme Parménide il déclare inconcevable ~~le~~ ~~un~~ changement qualitatif : mais comme Héraclite, il admet la réalité du ~~mouvement~~ changement. Il y a, dit-il, plusieurs qualités élémentaires : elles sont immuables ~~les~~ quelques changements infinis que présentent les choses se ramènent à de simples changements d'association ou de dissociation, à des déplacements dans l'espace. ~~Quant~~ Les ~~deux~~ qualités élémentaires des choses, ~~elles~~ se réduisent à quatre, l'eau, la terre, l'air et le feu. On retrouve ici le philosophe éclectique, qui admet à la fois les ~~principes~~ éléments de Thalès, d'Anaximène, des Pythagoriciens et d'Héraclite. Mais si ces qualités sont immuables, d'où peut venir le mouvement ? De l'amour et de la haine, répond Empédocle, par quels unissent et séparent les éléments. φιλία et νεῖκος. — Tels sont ses principes métaphysiques ; ils dominent toute sa théorie de la connaissance.

Sa doctrine est une conciliation de ces deux thèses.

Aristote (De anima, c. 3 et Met. IV, 5, p. 1009 B. 18) dit qu'Empédocle considérait la pensée et la perception comme une seule et même chose. Aristote exagère. ~~certainement~~ Théophraste (De sensu, 10) dit seulement que, pour Empédocle, certainement la pensée et la perception sont ou la même chose ou quelque chose d'analogue. Mais, tout ce que dit Empédocle lui-même, c'est qu'entre la pensée et les choses il y a comme une affinité :

πρὸς παρέον γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισι

La sagesse ou la science s'accroît pour les hommes dans leurs rapports avec les présents. Et ces vers du poème d'Empédocle : « nous voyons la terre par la terre, c'est-à-dire par celui de nos organes qui participe de la nature de la terre

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ
ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα

cité par Aristote III, p. Am.

objets

καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδονται ἢδ' ἀνιῶν

Poème d'Empédocle, v. 321, Edit. [illegible]

Ainsi l'âme ou l'esprit, l'homme enfin est en rapport avec les choses grâces à des organes semblables à ces choses. Comment Empédocle arrive-t-il à ces conceptions ? Sans doute par une observation superficielle, comme celles-ci : l'œil est l'organe du brillant comme la lumière ; toucher est dur, comme les corps résistants en — Mais cette idée, que les organes des sens ressemblent à leurs objets ~~cette idée~~, plusieurs philosophes l'avaient eue déjà. Le mérite d'Empédocle est de la généraliser et d'en faire sortir toute ~~la~~ cette théorie, que « les semblables sont connus par les semblables » ~~sans reste~~ Il ne s'en tient pas aux sensations, ~~mais~~ il passe aux sentiments et leur applique la même théorie, στοργῇ δὲ στοργήν, — Il l'applique même à la pensée, φρόνησις mais sans confondre celle-ci avec la sensation, αἴσθησις. Entre ~~la~~ φρόνησις pour celle-ci et αἴσθησις il voit sans doute des analogies ; mais il distingue aussi l'une de l'autre ces deux modes de connaissance :

τὴν (φιλότητα) οὖν νόῳ δέρκευ, μὴ δ' ὄμμασιν ἔσο τεθηπώς

— et ne demeure pas enseveli dans tes sens. » (ibid, v. 188)

Mais quelle idée se faisait-il de la φρόνησις ? Quel rapport entre elle et l'αἴσθησις ? — Pour Empédocle, la φρόνησις le νοῦς s'oppose aux sens particuliers, qui sont purement réceptifs, qui n'impliquent aucune réaction de l'esprit. La φρόνησις compare et coordonne les données des sens particuliers, elle en fait la synthèse. Son caractère est d'être actif : elle agit ou réagit pour former, avec les perceptions particulières des sens, des perceptions totales. Ainsi se forme l'ὀρθὸς λόγος, dans lequel Empédocle voit le critère de la vérité. (Sextus Empiricus, Adversus Mathematicos 7, 122).

Quant aux détails de la doctrine, ils sont grossiers et matérialistes. Empédocle détermine, d'après la loi de la ressemblance du sujet connaissant et de l'objet connu, le siège des diverses fonctions intellectuelles. Pour lui, les sensations s'expliquent par les pores des organes des sens, dit-il, et par les émanations des objets ou parcelles détachées qui viennent communiquer aux ~~les~~ éléments qui leur ressemblent. Toutes les sensations

excepté celles de la vue, s'expliquent par ces parcelles des corps qui entrent dans les organes des sens. Quant aux sensations de la vue elles s'expliquent, au contraire, par des particules qui sortent des organes et vont s'insinuer dans les pores des objets. La pensée est ainsi dans toutes choses et résulte du mélange des substances. Or il est un composé où les substances sont mieux mélangées qu'ailleurs, le sang. Le sang est donc le siège de la pensée. (Aristote, De anima, I, 2 — Théophraste, De sensu, 10 : τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν, ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκρᾶσθαι τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν. — Enfin Empédocle lui-même v. 317 :

αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικραδίον ἐστι νόημα.

Laissons aussi de côté l'importance attribuée au feu. — L'idée essentielle est que la pensée résulte d'un mélange, d'un rapprochement, d'une harmonie ; c'est une synthèse, c'est-à-dire un acte par lequel sont rassemblés et combinés les éléments de la connaissance. Les sens ne font connaître les choses qu'une à une, analytiquement ; la pensée ramène tout à l'unité. Telle est l'idée, très-vague encore, mais qui déjà se dégage de la doctrine d'Empédocle. La pensée est ainsi fort au-dessus des sens, qui ne peuvent nous offrir que des fragments des choses ; les sens participent de la discorde ; la pensée, de l'amour. Empédocle n'est donc pas ~~un~~ simplement un sensualiste, comme le prétend Aristote (Mét. IV, 5) bien que pour lui le φρονοῦμενον est ~~en~~ aussi vrai que l'ἀληθές. Empédocle distingue le νοῦς de ~~la φρόνησις~~ l'αἴσθησις. Sans doute il ne considère pas le νοῦς comme ayant un objet particulier ; il est donc sensualiste en cela. Mais, comme il attribue cependant au νοῦς une fonction spéciale qui est de combiner les données des sens, ~~il est différent de cela, au-dessus du~~ sensualisme ; il a donc déjà comme une vague idée d'un critère. Il en conçoit du moins l'utilité, la nécessité, s'il ne réussit pas à le définir nettement. ~~Aussi~~ Mais, de son système, on a bientôt oublié ~~la portée~~ cette idée encore indécise, que il y a une connaissance ~~au-dessus de~~ supérieure à la connaissance ~~sembl~~ sensible, pour ne se souvenir que de cette autre idée, plus nette et plus précise, que toute connaissance vient des sens. Voilà pourquoi Aristote l'appelle sensualiste.

Ch. Adam

4e Rédaction.

Anaxagore — Diogène d'Apollonie.

Louis Brelet

Anaxagore – Diogène d'Apollonie

La théorie d'Anaxagore consiste dans une forme déjà savante du mécanisme. Les éléments des choses, selon lui, sont de 2 catégories : les éléments matériels proprement dits, et le νοῦς ou intelligence.

d'Anaxagore

Les éléments matériels ont été appelés, par Aristote notamment, τὰ ὁμοιομέρη. Les ὁμοιομέρη sont des éléments d'une nature déterminée. Tandis que ~~Empédocle~~ les atomistes réduisaient ~~les~~ éléments matériels ~~à leur minimum~~ à son minimum la nature interne des ~~s'efforçant de~~ admettant seulement des qualités mathématiques ~~ne retenir~~ ne retenant que la quantité pure, tandis ~~tandis~~ qu'Empédocle n'admet que 4 qualités primordiales, Anaxagore admet une infinité de qualités primordiales. Au fond des choses il y a, selon lui, autant de qualités primordiales que nous comptons d'espèces d'individus : la tendance de son système est de particulariser les éléments à l'infini. Les ὁμοιομέρη sont des particules qualitativement semblables, de même nature, dont le mélange produit les corps. Aristote (De generatione et corruptione I, ch. 1, p. 314 A, l. 18), Théophraste (Hist. plantarum), Lucrèce (I, 834 et sqq.) disent que, selon Anaxagore, un corps est formé par la réunion des ὁμοιομέρη semblables. Lucrèce, après avoir énoncé cette manière de concevoir la formation des différents corps, avoue qu'il y a des objections et énonce une manière plus profonde d'entendre la formation des corps, c'est de supposer que, dans l'eau, par exemple, il existe non seulement des ὁμοιομέρη noirs, mais aussi des ὁμοιομέρη blancs, de sorte que l'eau, ~~par exemple~~ de noire qu'elle est étant liquide, peut devenir blanche (neige). Tout corps contient des substances élémentaires.

Cette doctrine est remarquable.

Ce n'est pas exagérer la pensée d'Anaxagore que de le présenter comme faisant résulter l'indéterminé du déterminé – et non le déterminé de l'indéterminé – l'élémentaire de l'organisé – la quantité de la qualité – le général du particulier –

Anaxagore pose le déterminé avant l'indéterminé, le particulier avant le général. Le général est le résultat d'un mélange qui annule les qualités les unes par les autres : les couleurs mélangées s'annulent.

Les ομοιομερη d'Anaxagore sont plus déterminées que les choses tombant sous nos sens.

Aristote (de Generatione) dit : "Ο μεν γαρ (Anaxagore) τα ομοιομερη στοιχεια τιθησιν, οιον οστουν και σαρκα και μυηλον και των αλλων ων εκαστου συνονυμον το μερος εστιν ----- Εναντιως δε φαινονται λεγοντες οι περι Αναξαγοραν τοις περι Εμπεδοκλεα, ο μεν γαρ φησι πυρ και υδωρ και αηρα και γην στοιχεια τεσσαρα και απλα ειναι μαλλον η σαρκα και οστουν και τα τοιαυτα των ομοιομερων. Οι δε (Anaxagore) ταυτα μεν απλα και στοιχεια γην δε και πυρ και υδωρ και αερα συνθετα."

Ainsi, aux yeux d'Anaxagore, les qualités les plus simples sont le résultat d'un ~~composition~~ mélange & d'une confusion. L'idée philosophique a plus d'importance que son application. Ainsi, ne pas confondre les ομοιομερη avec les atomes.

D'un autre côté, le système d'Anaxagore est mécaniste autant que possible. Anaxagore ~~[illegible]~~ s'efforce d'expliquer la multiplicité des qualités actuelles sans faire intervenir l'~~[illegible]~~ hypothèse dynamique : ~~[illegible]~~ c'est (pourquoi il multiplie à l'infini) les qualités primordiales.

En même temps il ne croit pas avoir posé par là tous les principes nécessaires à l'explication des choses. ~~Son mécanisme est difficile à satisfaire~~. Le mouvement ne s'explique pas ~~encore~~ suffisamment par lui-même ; car il se fait d'une manière harmonieuse, ordonnée. Ces combinaisons ne s'expliqueraient pas par l'hypothèse d'un simple mouvement inhérant aux choses. Ici, la doctrine ~~attire~~ appelle notre attention. Voilà un principe immatériel. Le νους d'Anaxagore ~~est~~ constitue un grand progrès. Ce νους a 3 qualités qui le distinguent de la matière : simplicité, puissance, science. Il doit être simple pour pouvoir pénétrer toutes choses. Il doit être puissant pour donner le mouvement. Il doit avoir la science pour donner un mouvement harmonieux.

Cependant Anaxagore ne paraît pas avoir conçu le νους comme immatériel. C'est une chose, χρημα. Fragm. 8 (édit. Schaubach) il dit : "Λεπτοτατον παντων χρηματων."

Le νους est seul pur, αυτοκρατης ; mais il pénètre toutes choses d'une manière qui semble matérielle.

par lui-même ;

& par suite indépt. de l'A

Ha la science γνωμην περι παντος παντων τοξει.) (frag. 8) — Aristote (De Anima I, 2) dit que le νους est cause του καλως και ορθως — Anaxagore n'aurait pas appelé son principe νους s'il ne l'avait pas conçu par analogie avec l'esprit humain. Mais il ne songe pas pour cela à le considérer comme immatériel. Il ne dit pas que le νους constitue une personne, un être à part.

Hegel veut qu'Anaxagore soit le précurseur des idéalistes: c'est exagéré. Le νους est cause motrice et est une substance plus subtile que les autres; il n'est pas une pensée consciente.

Qu'y a-t-il de nouveau dans cette doctrine du νους? Pourquoi Aristote dit-il que seul Anaxagore a dit bon sens? (Métaphys. I, 3) — C'est que Anaxagore le premier a conçu comme primordiaux et supérieurs les attributs de la pensée et de l'action intelligente.

parmi des hommes qui parlent au hasard

En quel sens le νους est-il principe moteur?

Il n'est pas dit qu'Anaxagore ait considéré les choses comme immobiles à l'origine.

Mais il ne se contente pas de la matière pour expliquer le mouvement parce que ce mouvement a des caractères spécifiques que la matière n'expliquerait pas. Il distingue la cause matérielle et intellectuelle du mouvement. Il tenona à expliquer par les choses physiques entièrement et il invoque une cause intellectuelle. Le νους intervient comme un deus ex machinâ. Anaxagore voudrait bien se passer du νους, mais sans le νους il ne peut expliquer le caractère ordonné des choses: "Αναξαγορας μηχανῃ χεται τῶν νῦν πρὸς τὴν κοσμοποιαν καὶ οταν απορῃ διὰ τινα αιτιαν ἐξ ανανκης εστι, τοτε παρεκκαλει αυτον· εν δε τοις αλλοις παντα μαλλον αιτιαται των γιγνομενων ἢ νουν." — (Métaphy. I, 3) ~~Le νους intervient comme deus ex machinâ~~.

La méthode d'Anaxagore pousse le plus loin possible l'explication mécanique.

En invoquant le νους, Anaxagore était en progrès sur Empédocle. Empédocle avait distingué, des causes matérielles, un principe supérieur: l'Amour et la Discorde, mais ce n'était là un principe plus mythique qu'expérimental.

Anaxagore invoque un élément qui nous est donné par l'expérience, le νους. A la place d'un principe mythique ~~multiple~~, nous avons un principe connu.

Pourquoi attribuer au νους la création du mouvement ordonné ? C'est que Anaxagore ne distingue pas entre νους et ψυχη. Aristote (De Anima I, 2) dit : ~~νοῦν ἐπεφήνατο τοῦτον εἶναι~~ τὴν ψυχὴν ἐνάρχειν γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις. „ Or c'est une croyance commune que ψυχη est la cause du mouvement. Vie et mouvement, c'est tout un, comme repos et mort. Voilà en quoi consiste le principe d'Anaxagore.

πολλαχοῦ τὸ αἴτιον καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἐπέχεσθαι δὲ τοῦτο εἶναι

pour les anciens

Qu'en tire-t-il pour la théorie de la connaissance ? Ici on retrouve que la philosophie théorique est plus avancée que la philosophie logique. L'homme découvre avant de savoir comment il a découvert.

cette loi,

Anaxagore après avoir dit que le νους est le principe des choses, développe peu la théorie du νους : il ne l'analyse pas. La métaphysique d'Anaxagore semblait appeler cette étude. Il se borne à qqs. remarques.

ce principe.

Son principe général, c'est, contrairement à l'opinion la plus répandue, le principe d'Héraclite suivant lequel l'objet et le sujet doivent être de nature différente.

Théophraste (De Sensu I) dit : " Περὶ δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δόξαι δύο εἰσίν· οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦσιν, οἱ δὲ τῷ ἐναντίῳ. " La 1ère opinion a été professée par Parménide, Empédocle et Platon ; la 2e par Anaxagore, et Héraclide, dit Théophraste (§ 27), Αναξαγορας δε γε ~~νεσθαι~~ μεν τοις εναντιοις. — C'est que, dit-il, le semblable ne reçoit pas d'impression du semblable.

Il ajoute qu'en conséquence toute sensation est accompagnée de peine απασαν αἰσθησιν μετα λυπης, οπερ αν δοξειεν ακολουθον ειναι τῇ υποθεσει, παν γαρ το ανομοιον αττομενον πονον παρεχει.

Anaxagore fait remarquer que, pourqu'un objet paraisse chaud, il faut qu'il soit plus chaud que notre corps (Théophr. § 28) — La privation prolongée d'une chose nous la fait percevoir lorsque nous entrons en communication avec elle. Les sens d'ailleurs ne l'expliquent pas à eux seuls toute la connaissance.

Anaxagore semble avoir soutenu que les sens ne jouent

dans la connaissance que le rôle d'instrument par rapport au νους qu'en est le principe véritable.

Théophraste (De Sensu § 38) dit que le philosophe Clidémus avait dit, ~~pour dire que~~ ~~les~~ des oreilles ne perçoivent pas les objets eux-mêmes mais se bornent à transmettre l'impression au νους — à la différence d'Anaxagore qui fait du νους le principe de toutes les sensations αρχην ποιει παντων τον νουν.

Mais des oreilles seulement, qu'elles

En quoi consiste au juste l'opération du νους? Dans Anaxagore la fonction du νους est déterminée. Il a pour fonction de connaître les choses telles qu'elles sont, de découvrir les qualités simples sous les qualités complexes : connaître, c'est isoler les qualités : l'analyse qualitative est la fonction supérieure de l'esprit.

C'est une théorie contraire à la théorie matérialiste.

Anaxagore a conscience de 2 modes de connaissance : sensible et rationnelle.

Il dit que nos sens sont trop faibles pour juger de la vérité υπο αφορητος αυτων ου δυναται εσμεν κρινειν τα δηλουμενα. (Sextus Empir., adv. Mathemat. VII, 90). La preuve, c'est que si dans un mélange de couleurs le noir est ajouté goutte à goutte à une grande quantité de blanc, l'œil ne discerne pas le changement de couleur produit.

Les particules des corps ne nous sont pas perceptibles (Aristote, Physiq. I, 4, page 187 B).

Anaxagore a donc nettement condamné la connaissance purement sensible.

S'en suit-il qu'il ait été sceptique? La question se pose pour 2 raisons. a) D'abord parce que Anaxagore n'assigne ~~n'offre~~ pas d'autre source de la connaissance que les sens eux-mêmes. — A cela nous répondons qu'Anaxagore a ~~simplement~~ néanmoins affirmé certainement ~~son opinion~~ sa doctrine avec une telle décision qu'il n'est pas sceptique.

b) Cependant Aristote croit découvrir dans les principes de son système une raison contre ~~les principes de la~~ la possibilité de la certitude.

Il trouve qu'Anaxagore devrait être sceptique.

Son système, selon Aristote, serait en opposition avec le principe de contradiction

Aristote (Métaphysiq. IV, 4 p. 71 Tauchnitz) dit que le mélange universel d'Anaxagore abolit le principe de contradiction "το ἐν του Αναξαγορου ὁμου παντα χρηματα· ωστε μηδεν ἀληθως ὑπαρχειν." — Anaxagore aurait donc professé qu'une chose est à la fois et n'est pas: l'eau est blanche / noire — la neige est noire en même temps que blanche. / en même temps

Mais il y a erreur de la part d'Aristote. Anaxagore ne distingue pas la matière et la forme, comme l'a fait depuis Aristote, quand il admet que la neige est noire, il veut dire qu'elle contient, outre / pas nettement / une majorité / d'ὁμοιομερη blanches quelques ὁμοιομερη noires. :

~~Il ne devait pas dire "la neige est noire"~~ : ce sont des substances distinctes mélangées dans une substance totale.

~~Aristote admet par la première que la qualité seule change, et que la matière demeure le même.~~

Anaxagore ne soutient donc pas qu'une seule et même chose contient des principes contradictoires.

Ainsi Anaxagore n'est pas sceptique.

Anaxagore a même eu, d'après Sextus Empiricus, l'idée d'un critère de la vérité : il a considéré la raison comme le critère : τον λογον ερη χριτηριον ειναι. (Adv. Mathem. loc. cit.)

Dans les fragments d'Anaxagore (frag. 8) on trouve à l'appui de cette thèse / cette assertion que l'esprit (νοῦς) est toujours semblable à lui-même. Dans tous les êtres, c'est le degré qui varie.

L'oppose le νους aux sens.

Il y a sans doute un texte contradictoire d'Aristote (Métaph. IV, 5 1009 B, ligne 25), d'après lequel Anaxagore professait οτι τοι-αυτ' εστι τα οντα οια αν υπολαβωσιν. Mais il s'agit ici de la vie pratique, non de la philosophie.

Enfin, pour la méthode à suivre, il y a une indication dans Sextus (Adv. Mathem. 7, 140). Selon Anaxagore les choses visibles sont les critères de la connaissance des invisibles της των αδηλων καταληψεως τα φαινομενα χριτηρια ειναι.

Tels sont les principaux points de la doctrine d'Anaxagore.

Diogène d'Apollonée.

Diogène d'Apollonée a une théorie grossière.
Il est éclectique.
L'air, principe intelligent doué de raison : voilà le principe des choses.
Il distingue entre φρονεῖν et αἰσθανεσθαι, et cette distinction résulte du degré de sécheresse de l'air qui constitue l'âme.
Quand l'air est sec, l'âme pense de la façon la plus juste.
Il ajoute que la pensée se distingue de la sensation en ce qu'elle est causée par l'air intérieur, tandis que la sensation est causée par l'air qui vient du dehors et qui se propage des organes extérieurs au cerveau.
Il a moins qu'Anaxagore fait des recherches sur la nature du νοῦς et les conditions de son exercice.

Ecole Normale supérieure

Cours de Mr Bertrand

2nde année. 1878-1879.

5ème rédaction -

Leçon du. Vendredi 22 Nov. 1878.

G. Brédin

Cours de M. Boutroux.
École Normale supérieure 2e année 1878-9.

La théorie de la connaissance dans la philosophie grecque

V^en Leçon.

Démocrite.

~~Le caractère de~~ La philosophie de Démocrite est dogmatique comme celles ~~des philosophes~~ de ses prédécesseurs. Pas plus qu'eux il n'a étudié la nature et la valeur de la connaissance pour elle-même et en elle-même. Il est métaphysicien avant d'être logicien et psychologue; cependant l'étendue de ses connaissances et la pénétration de son esprit, ~~l'ampleur~~ le profil qu'il tire des travaux antérieurs, ~~l'âge~~ l'époque déjà avancée à laquelle il appartient, tout cela donne à ses idées sur la connaissance une plus grande portée et une plus grande précision.
Nous verrons qu'il distingue deux modes de connaissance et qu'il étudie la valeur de ces deux modes avec plus de netteté qu'on n'avait fait jusqu'alors.
La méthode à suivre pour étudier Démocrite ~~sera~~ sera la même que nous avons déjà employée jusqu'ici.
La théorie de la connaissance résultant de la doctrine sur la nature des choses, il est d'une grande importance d'étudier tout d'abord les principes du ~~de~~ mécanisme universel ~~de~~ ~~une~~ que Démocrite a déjà conçu ~~énoncé~~ sous une forme très parfaite.
Le mécanisme repose sur deux postulats:

1° Impossibilité du devenir ou changement qualit. des
2° Réalité du changement –

Le premier de ces postulats était établi ~~et affirmé~~ par Eléates.

Le second était affirmé par Héraclite –

Démocrite est resté plus fidèle qu'aucun philosophe à ces deux principes et à fait un effort puissant pour les concilier. Ecartant des éléments des choses toute ~~principe~~ essence qualit. il ne veut garder que ~~le principe~~ l'essence quantitative. ~~d'un au~~ par sur ~~té~~ il réduit "le changement" à le simple ~~changement~~ différences de position, au changement mathématique –

Mais pénétrons un peu plus avant et arrivons au détail de la doctrine –

1° Le devenir et la destruction sont inintelligibles, donc les éléments des choses sont qualitativement immuables.

2° Le mouvement existe et il est de l'essence même des choses. Il existe d'une façon primordiale, irréductible. Or il suppose le non-être; donc le non être n'existe pas moins que l'être "μὴ μᾶλλον τὸ μὴ ὂν ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι". L'Etre est le Plein et le non être est le Vide. Il n'y a pas de division à l'infini parce qu'une division à l'infini ne laisserait subsister dans les éléments aucune grandeur et les anéantirait. Les éléments séparés par le vide sont les atomes. Les atomes ont des caractères communs et des caractères distinctifs. Les caractères communs, d'après M. Zeller sont précisément les caractères que les Eléates attribuaient à l'Etre. L'Etre de Démocrite est l'Etre même des Eléates multiplié par l'intervention du Non Etre c'est à dire du Vide – Les caractères sont

| ni fin

L'Eternité (les atomes sont sans commencement/~~infini~~)
Le Plein. (Realité continue de l'atome)
L'Indivisibilité. (Immutabilité en ce qui concerne leur etat interieur) –
La Simplicité
L'Identité car toute ~~difference~~ changement de nature ~~a pour condition~~ impliquerait un ~~le~~ non etre puisque l'être d'un corps qu'il est "ceci", c'est dire qu'il n'est pas "cela"
En résumé les atomes n'ont ~~pas~~ chez ~~pour~~ Democrite, aucune ~~ni~~ propriétés qualitatives –
Les caractères distinctifs doivent être des caractères purement quantitatifs – Ce sont. La forme (σχημα) – La grandeur (μεγεθος) – La situation (θεσις) – Sur ces trois premiers les textes sont unanimes. Mais il y a une discussion importante soulevée au sujet d'une nouvelle propriété le Poids (βαρος) –
Mr Zeller soutient que Democrite attribua le Poids aux atomes comme propriété primordiale essentielle, originelle – –
| Ravaisson, | MMrs Lachelier et Renouvier soutiennent que le Poids (βαρος) est une qualité et ~~qu'elle~~ n'est pas attribuée aux atomes –
Mr Liard dans sa thèse a repris l'idée de Mr Lachelier
Le système de Democrite serait ainsi un mécanisme
| parfaitement | mathématique/ rigoureux. Le mouvement est primordial et ne s'explique ~~pas~~ par les propriétés des atomes. Tout mouvement vient d'un mouvement antérieur et ainsi de suite à l'infini. Democrite aurait le premier conçu le Déterminisme ou l'idée de la Regression à l'infini, ce qui

4/ 50
(antithèse des

devait ~~[illegible]~~ donner de leur naissance aux "antinomies" de Kant –

Il y a du reste des textes pour et contre –

Monsieur Zeller s'appuie sur un texte d'Aristot. (de generat. corrupt. I 8 – ~~[illegible]~~ pag. 326 a q.) καίτοι βαρύτερά γε κατὰ τὴν ὑπεροχὴν φησιν εἶναι Δημόκριτος ἕκαστον τῶν ἀδιαιτέρων, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ θερμότερον. Selon Démocrite chaque atome est plus lourd que les autres selon son excès de matière ....

(Cf. d'autres textes Zeller p. 793 à la 4ème Edit. Simplicius –)

Lucrèce II 216 – 242 et surtout les vers 225 – 230.

Quod si forte aliquis credit, graviora potesse
Corpora, quo citius rectum per inane ferantur,
Incidere e supero levioribus, atque ita plagas
Gignere, quae possint genitalem reddere motum
Et res a vera longe ratione recedit –

Il explique que Démocrite rendait compte de la rencontre ou concours des atomes par leurs différents poids et explique l'addition nécessaire du Clinamen par Epicure en se référant à la loi indiquée dans le de Coelo d'Aristote que tous les corps tombent également vite dans le vide ~~[illegible]~~ Ce n'est pas par la différence des poids que l'on peut expliquer la rencontre des atomes. C'est pourquoi Epicure a eu raison d'imaginer le "Clinamen"

D'un autre côté Mr Narcisse cite à l'appui de son interprétation Plutarque Placita I, 3, 29 où nous trouvons Δημόκριτος μὲν γὰρ ἔλεγε δύο, μέγεθος τε καὶ σχῆμα· ὁ δ' Ἐπίκουρος τούτοις καὶ τρίτον, τὸ βάρος, ἐπέθηκεν.

Et Stobée I 348 (~~vol. 5~~ cf. p. 700. 2) Δημόκριτος τὰ

πρῶτα φησι σώματα, ταῦτα δ' ἐν τὰ παντὰ, βάρος μὲν οὐκ ἔχειν, κινεῖσθαι δὲ κατ' ἀλληλοστυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ.

Et aussi Cicéron de finibus bon et mal I. VI 18 Sed hoc (c'est à dire ce qui précède) commune vitium: illa Epicuri propria mihi: censet enim eadem illa individua et solida corpora ferri deorsum suo pondere et lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum. —

M. Bavaisson de même dans son étude sur la Métaphysique d'Aristote II page 89 prétend que le poids n'appartient pas à l'atome de Démocrite et en donne ses preuves et ses raisons.

Enfin Lewes dans son histoire de la philosophie tome 1er page 101 dit également, It was through the movements and collisions of these atoms that our Cosmos acquired its distinctive forms and laws.... He thought that they (les atomes) had a motion of their own as a constituent property. He further maintained that every motion was necessarily determined by one or more antecedent motions.

Mais il me semble pas impossible de concilier ces deux opinions opposées en apparence sans rejeter ~~de parti pris~~ purement et simplement comme le fait M. Zeller, les textes contraires à son opinion. ~~et~~ Les deux opinions se concilieront aisément si l'on distingue 1° les propriétés immédiatement constitutives et 2° les propriétés médiatement constitutives. Les textes de MM. Brosson Lachelier etc disent que le poids n'est pas une propriété immédiatement constitutive de l'atome. Et l'atome

ne possède pas le poids au même titre que la grand
et la forme. Le poids ne peut pas être "coordonné"
~~par rapport~~ à la forme et à la grandeur. Mais le poids
n'est pas non plus une qualité secondaire n'appart
pas aux choses, mais que nos sens leur prêtent,
une qualité qui n'aurait qu'une réalité relative au sp
percevant ou en un mot une réalité subjective.
Le poids appartient aux atomes en tant que conséquen
des qualités immédiatement constitutives. Κατὰ τ
ὑπερογγν signifie "selon l'espace de masse, ~~de pri~~
Le poids résulte de la grandeur ; c'est une qualité
constitutive en tant qu'elle s'explique entièrement p
les qualités primordiales ; et d'un autre côté ce n'est p
une qualité primordiale parce qu'il est réductible.
Démocrite a pu ne pas faire rentrer le poids dans l
qualité immédiatement constitutives et cependant
expliquer le mouvement par le poids car le poids ne
renferme rien qui vienne du sujet sentant.
Telle est sans doute la pensée de Démocrite et tout
~~ainsi~~ les ~~opinions~~ textes se trouvent ainsi conciliés.
Le mouvement lui aussi n'est pas une qualité imm
diatement constitutive, mais ~~on~~ dérive des qualités ~~imp~~ primordiales et ne
renferme rien qui vienne du sujet sentant. Il a
une réalité objective.
~~En somme~~ Les atomes ont deux espèces de qualités
1° Les qualités primaires dans lesquelles nous feron
rentrer le poids comme conséquence des qualités
immédiatement constitutives
2° Les qualités secondaires telles que le chaud le fr

le goût la couleur etc. Les qualités n'appartiennent pas aux choses mais consistent exclusivement dans la manière dont nous les percevons.

Voilà les points les plus importants. Dans Démocrite, pas de hasard, pas de finalité. La fatalité gouverne tout. Si de ces principes métaphysiques nous passons à la théorie de la ~~volonté~~ connaissance, nous rencontrons un objet intermédiaire, l'âme, sujet de la connais. Quelle idée Démocrite se fait-il de l'âme ? L'âme selon lui n'est pas distincte des autres choses matérielles et immatérielles et n'est pas comme dans Anaxagore un principe, matériel sans doute, mais supérieur aux autres. Elle est faite de la substance la plus mobile, d'atomes lisses, polis et ronds et en définitive sa substance n'est autre que le feu. C'est parce qu'elle est extrêmement mobile qu'elle pense. Âme et pensée ne font qu'un. Aristot. De anima I, 2. 405 a 9 dit : Δημόκριτος δὲ καὶ γλαφυρωτέρως εἴρηκεν ἀποφηνάμενος διὰ τί τούτων ἑκάτερον· ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὸ καὶ νοῦν, τοῦτο δὲ εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκινητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει. ~~τοι~~ τοιοῦτον δ' εἶναι τόν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ. Les atomes intellectuels ou parcelles de feu sont répandus dans tout le corps mais les diverses fonctions de l'âme ont chacune ~~son~~ leur siège séparé dans des organes particuliers. La pensée réside dans le cerveau, la colère dans le cœur, le désir dans le foie.

L'ame a ~~deux~~ pour fonction principale la connais
Il ~~en~~ resulte naturellement ~~que~~ de cette doctrine matér
si contraire à l'opinion vulgaire, qui place la natu
relle des choses dans des elements inaccessibles aux
~~choses~~ sens que Democrite devait distinguer deux mo
de connaissance — Puisque les choses sont autres q
nous ne les voyons et puisque nous pouvons ~~d'une~~ ni atteindre
~~autre côté~~ connaître leur nature intime, au dess
de la connaissance vulgaire il y a un mode de connai
superieur — Sextus Empir. Adv. mathem. VII 139.
dit a ce sujet. Λέγει δὲ κατὰ λέξιν· γνώμης δ
δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν, γνησίη· ἡ δὲ, σκο
καὶ σκοτίης μὲν τάδε συμπαντα, ὄψις, ἀκο
ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, αποκ
κρυμμένη δὲ ταύτης· εἶτα προκρίνων τῆς
σκοτίης τὴν γνησίην ἐπιφέρει λέγων, ὅτι
ἡ σκοτίη μηκέτι δυναται, μήτε ὁρῆν ἐπ'
ἔλαττον, μήτε ἀκούειν, μητε ὀδμᾶσθαι, μή
γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι
ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον. οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ
ὁ λόγος ἐστὶ κριτήριον, ὃν γνησίην γνωμ
καλεῖ — Democrite lui-meme dit dans ses Kan
que la connaissance se distingue en γνωσίη et
en σκοτίη — Connaissance vraie authentique, et
connaissance obscure — D'un autre côté nous vo
que la connaissance est d'autant plus parfaite que
la température de la substance qui constitue l'ame
à un degré plus modéré ni trop chaude ni trop fr
Un degré moyen constitue la santé de l'ame.

Il n'y a pas de différence radicale entre les deux modes de connaissance mais seulement une différence de degré. Aussi Démocrite lone-t-il Homère (Théophraste de Sens par. 53) d'avoir employé le mot ἀλλοφρονεῖν pour caractériser les êtres sans conscience — Περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἴρηκεν ὅτι γίνεται συμμέτρως ἡ χύσις τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν κίνησιν ἐὰν δὲ περίθερμός τις ἢ περίψυχρος γένηται μεταλλάττειν φησί. Διότι καὶ τοὺς παλαιοὺς καλῶς τοῦτ' ὑπολαβεῖν ὅτι ἐστὶν "ἀλλοφρονεῖν" —

L'absence complète de conscience n'existe pas. C'est un ἀλλοφρονεῖν. Il y a une infinité de degrés dans la pensée et dans la connaissance. De même la γνώμη γνώμη en réalité ne dépasse pas le champ de la sensation mais vient au secours de la σκοτίη γνώμη là où celle-ci est arrivée à la limite qu'elle ne peut pas franchir — La raison continue la sensation. Il n'y a pas de séparation radicale et absolue entre les sens et la raison —

Mais essayons d'entrer plus avant dans le détail en étudiant ces deux modes de connaissance : La connaissance sensible est gouvernée par cette loi que les semblables seuls peuvent entrer en communication entre eux. Démocrite est de ceux qui pensent que les semblables sont connus par les semblables. D'une manière générale le ποιοῦν et le πάσχον doivent être de même nature. ~~En appliquant cette règle à la connaissance~~ ~~on a~~ Aristote De gen I, 7. 323b 10

Ἀναξ. δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους ἰδίως ἔλεξε
ρονος· φησὶ γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον εἶναι,
τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον· οὐ γὰρ ἐγχωρεῖν
τὰ ἕτερα καὶ διαφέροντα πάσχειν ὑπ' ἀλλή-
ἀλλὰ κἂν ἕτερα ὄντα ποιῇ τι εἰς ἄλληλα, οὐ
ᾗ ἕτερα ἀλλ' ᾗ ταὐτόν τι ὑπάρχει, ταύτῃ
τοῦτο συμβαίνειν αὐτοῖς. Le principe general dont
l'applique à la connaissance et conclut que les semblables
sont connus par les semblables. Il est arrivé ainsi à une
doctrine très remarquable qu'Aristote appelle ἄτοπον τι
et qui nous paraît très profonde. C'est la doctrine d'après
laquelle tous les sens sont des variétés du toucher — Aristote
Sensu ch. III 440 a 29 sq. s'exprime ainsi. Ἀναξ. δὲ καὶ
οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ
αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσιν· πάντα γὰρ
τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν. καίτοι εἰ οὕτω τοῦτ'
ἔχει, δῆλον ὡς καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἑκάστη
ἁφή τις ἐστίν. Cette idée Democrite l'applique d'une
façon encore grossière. Il admet qu'il existe des émis-
de particules par les corps et qu'elles conservent la forme
choses dont elles émanent, "εἴδωλα". Ces particules vien
affecter l'œil et de là se répandent dans le corps. Voilà
l'explication de la vision. Toutefois ce ne sont pas les émis-
eux mêmes qui viennent s'insinuer dans l'œil car
entre les particules émises et l'œil se trouve l'air qui
est ébranlé par ces particules et reçoit son empreinte.
C'est pourquoi on voit mal de loin. De notre œil
émanent aussi des particules qui viennent modifier

les images venues des choses extérieures. Démocrite donne une explication analogue pour le son. Pour la γνώμη γνησίη ou φρόνησις qui n'est que le degré supérieur de la connaissance et ne diffère pas radicalement de la connaissance inférieure voici ce que Démocrite en dit : Il en déduit l'existence plutôt qu'il ne la détermine catégoriquement. Il affirme que les choses sensibles, que les données des sens ne peuvent fonder que des opinions, des coutumes et qu'en réalité il n'existe que les atomes et le vide. Démocrite Frag. I οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα καὶ κενόν. Le reste, l'amer le froid etc n'appartiennent qu'à la connaissance obscure. Nous chercherions vainement dans Démocrite des indications précises sur ~~cette~~ la connaissance supérieure. Nous trouvons seulement que, ~~de même que~~ comme Anaxagore il va des phénomènes aux choses cachées par une sorte de méthode inductive. Sextus Empir. Adv. Mathem VII 140 l'exprime ainsi. Δημόκριτος δὲ, τρία κατ' αὐτὸν ἔλεγεν εἶναι κριτήρια. τῆς μὲν τῶν ἀδήλων κατὰ λήψεως, τὰ φαινόμενα, ὡς φησὶν Ἀναξαγόρας· ὃν ἐπὶ τούτῳ Δημόκριτος ἐπαινεῖ. Cette connaissance supérieure n'a donc pas un mode bien déterminé. En dernière analyse ce sont les données sensibles épurées, ~~réduites~~ réduites à leur minimum que nous retrouvons dans cette prétendue φρόνησις puisque les atomes et le vide s'imaginent lorsqu'ils ne se voient plus. Cette connaissance supérieure est encore

de l'ordre sensible, bien qu'aussi simplifié et épuré que possible et réduit à des données imaginatives –

Démocrite s'exprime avec plus de netteté sur la valeur relative de ces deux modes de connaissance. Ici apparaît la première ébauche d'une doctrine de la subjectivité des données sensibles – Il exprime ainsi son opinion sur la valeur des données des sens. Sextus Empir. adv. Mathem. VII 135 – Νόμῳ χροιὴ φησὶ γλυκύ, καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ, ἄτομα καὶ κενόν. Dans le doux, l'amer le chaud, la couleur sont sont relatives à νόμος – Νόμος, c'est évidemment plus que l'apparence individuelle, cependant c'est un produit de l'esprit humain – c'est une manière d'être qui n'appartient pas aux choses elles-mêmes – Les qualités sensibles n'appartiennent pas aux choses et viennent de nous d'une part; d'autre part elles sont vraies pour tous les hommes – La loi est supérieure aux individus. Pourquoi Démocrite professe-t-il cette sorte de subjectivisme ? Il semble que le dit Zeller que sa doctrine de la vision d'après laquelle nous ne percevons que les images, à cause de l'air intermédiaire, il semble que cette doctrine exp[illegible] déjà par elle-même le caractère subjectif attribué à nos sensations – Cette remarque semble être comme un symbole matériel de la ~~[illegible]~~ théorie que ~~[illegible]~~ développera [illegible] Mais il ne nous est pas dit que Démocrite ait fait [illegible]

raisonnement – C'est lui-même qui le fait pour son compte. Démocrite dit simplement qu'il faut considérer nos jugements comme relatifs parce qu'ils changent suivant notre état notre âge etc – ~~μετα-βαλλομένην χρόνον κατα~~ Ἔτι δ' αὐτοὺς μεταβάλλειν τὴν ~~κρᾶσιν~~ κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς ἡλικίας· ἡ καὶ φανερὸν ὡς ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας. (Theoph. De sensu 64).

χρόνον

et dans le détail Démocrite détermine d'une façon peu précise les qualités qui appartiennent aux choses elles-mêmes et celles que nous leur prêtons – Le poids appartient aux choses mais d'une façon ~~immédiate~~ Περὶ μὲν βάρους καὶ κούφου καὶ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ ἐν τούτοις ἀφορίζει. Τῶν δ' ἄλλων αἰσθήσεων οὐδένος εἶναι φύσιν ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἄλλοιουμένης ἐξ ἧς γίνεσθαι τὴν φαντασίαν – (Theoph. De sensu. 63) ce qui revient à dire que le lourd, le léger, le mou et le dur ne sont pas, comme d'autres qualités (la couleur par exemple), des qualités subjectives prêtées par les sens aux objets, mais des qualités qui appartiennent aux choses elles-mêmes – Démocrite s'est efforcé de ramener le chaud à la forme des atomes. Il y a donc là une tendance à expliquer les qualités secondaires par les qualités primaires et à donner aux ~~sensations~~ qualités secondaires une ~~importance~~ réalité que ne semblait pas annoncer le mot νόμῳ – Démocrite n'a pas de critérium précis à l'aide duquel il puisse déterminer ce qui appartient aux choses et ce que nous y ajoutons. ~~Cependant~~ Aristote a cru pouvoir considérer Démocrite comme un sceptique, de même que pour lui Anaxagore ~~[illegible]~~ s'élevait contre le principe de contradiction.

Nous voyons là un nouvel exemple de la façon dont Aristote traite ses prédécesseurs, leur imposant des distinctions qu'il a introduites le premier et une rigueur de méthode qu'ils ignoraient. Démocrite n'était pas sceptique et pour s'en convaincre il suffit de remarquer le caractère dogmatique de sa doctrine. Il affirme sans doute de bonnes raisons, soit, mais il croit à la vérité et à la certitude de bonne foi. Le ton général et cette formule ἐτεῇ ἄτομα καὶ κενόν, tout montre qu'il croit que l'homme peut arriver à connaître la vérité. D'ailleurs Démocrite a expressément repoussé la doctrine de Protagoras sans doute. Nous ne nous arrêterons donc pas à cette accusation inventée par Aristote. Démocrite tout en n'établissant pas de distinction radicale entre les deux modes de la connaissance, tout en ne donnant pas de raison pour restreindre ~~l'extension de la raison~~ aux sens le caractère relatif de leur données, se garde bien de généraliser et d'étendre à la ἐπιστήμη ce caractère de subjectivité. De quel droit repousse-t-il cette généralisation ? Nous ne pouvons le dire et lui-même n'aurait ~~pas~~ pu ~~sans doute~~ répondre peut-être d'une manière décisive. Ce qu'on peut dire c'est qu'il ne se met pas en garde contre les conséquences de sa doctrine sur les données des sens ; la doctrine est incomplète, n'est pas sceptique, ~~ne conduit pas au scepticisme~~ ; elle ne conséquente même. Tant qu'on ne voit dans la raison et les sens d'une seule faculté de connaître, que deux degrés différents, ce qu'on affirme des sens il faut l'affirmer ~~l'attribuer~~ dans une certaine mesure de la raison elle-même ~~aussi~~. Le mérite de Démocrite est d'avoir reconnu que le sujet met du sien dans la

connaissance, que certains de nos jugements sont relatifs à notre manière de voir et ne peuvent être considérés comme représentant l'essence des choses. C'est un premier pas important, une ~~nouvelle méthode~~ doctrine qui devait dominer ~~se faire jour~~ prépondérant chez les modernes ~~depuis~~ à partir de Locke et ~~Hamilton~~ de Kant et d'après laquelle ~~et~~ nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles sont, mais telles qu'elles nous apparaissent.

Rédaction de Philosophie.

Sixième Leçon

Mardi 26 Novembre 1878.

Charbonnier Henri

La théorie de la connaissance dans la philosophie grecque

Protagoras.

Dans les théories de la connaissance que nous avons examinées, nous avons remarqué deux caractères principaux : Tout d'abord la théorie de la connaissance n'est pas étudiée pour elle-même : ~~la~~ l'esprit va des choses à lui-même, et la théorie de la connaissance résulte de la théorie métaphysique relative à la nature des choses. Sans doute les philosophes distinguent deux modes de connaissance : mais cette distinction n'est que la conséquence des deux ordres de choses qu'ils voient dans la nature. A vrai dire ces deux modes de connaissance ne sont que deux degrés de connaissance : la raison est la connaissance sensible portée à son plus haut point de perfection par l'esprit. Pour les philosophes la raison détermine les éléments simples et primordiaux des données sensibles : dans le langage de Kant on dirait qu'il y a là un rapport analytique entre les données de la raison et les données des sens. La raison n'a pas un domaine propre. Ainsi le premier caractère que nous avons ~~pu~~ constaté est l'objectivisme. Ce mot est moderne, mais un historien a le droit de l'employer.

Le second caractère que nous avons remarqué est le doute sur la valeur des données des sens et la foi dans la réalité de la raison : c'est le dogmatisme de la raison malgré le doute sur la valeur des données des sens. Aucun des premiers philosophes ~~[illegible]~~ n'est sceptique.

Or ces deux caractères impliquent chacun une contradiction. Le premier suppose un cercle vicieux : faire résulter la théorie de la connaissance de la science elle-même, c'est faire résulter la condition du conditionné : la valeur de la science est évidemment proportionnée à la portée de nos facultés. Le second caractère est contradictoire chez des philosophes qui n'assignent pas à la raison un domaine distinct de celui des sens. ~~[illegible]~~ Si la raison n'a pas de principes propres, si les sens en sont ~~le~~ seul appui, comment se fier à elle ? Ébranler les sens, c'est ébranler la raison elle-même.

alors qu'on ~~[illegible]~~ se défie des sens ?

Cette philosophie devait tomber d'elle-même, par le développement de son principe. Elle portait en elle-même un germe de destruction. A cette première période devait en succéder une autre où la théorie de la connaissance serait détachée de la métaphysique, ne lui emprunterait qu'une matière, des arguments, et non une solution ; elle ~~[illegible]~~ devait être traitée par elle-même et pour elle-même. De plus dépourvue de base psychologique, la théorie ~~[illegible]~~ ~~devait au fond de la théorie, il~~ devait tout d'abord aboutir à un scepticisme complet.

la connaissance

La sophistique présentera ces deux caractères : elle va considérer la théorie de la connaissance en elle-même, mais ~~et~~, ne ~~faisant appel~~ possédant ~~à~~ aucun principe nouveau, elle ~~ne pourra~~ n'accomplira ~~[illegible]~~ qu'une ~~[illegible]~~ ~~incomplète au résultat obtenu par les physiciens de la première période : son œuvre est une~~ œuvre de transition.

Protagoras est un homme grave, sérieux autant qu'un sophiste pourrait l'être. Ses théories doivent donc être prises en considération. Du reste l'importance historique des théories sophistiques est assez grande pour qu'on les étudie avec soin.

Il serait facile d'exposer la philosophie de Protagoras si l'on considérait le Théétète comme ~~parfaitement~~ rigoureusement exact. On dirait alors que Protagoras tire les conséquences logiques de la physique d'Héraclite : tout est dans un mouvement perpétuel, et il y a une infinité de mouvements, qui se ramènent à deux : agir et pâtir, ποιεῖν καὶ πάσχειν. Comme l'un ou l'autre de ces mouvements n'existe pour une chose que dans son rapport avec d'autres choses, on ne saurait attribuer des qualités à une chose considérée en elle-même : on ne le peut qu'en considérant le rapport de cette chose avec d'autres. Point de qualités absolues : il n'y a que des qualités relatives. Les choses ne sont pas : elles deviennent : οὐδὲν εἶναι ἐν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλὰ τινὶ δεῖ γίγνεσθαι. (Théétète p. 157). Si donc un objet vient affecter un organe des sens de telle sorte que l'objet soit actif et l'organe passif, l'organe reçoit une impression sensible, et l'objet paraît doué de certaines qualités. Mais la sensation et les qualités n'ont pas leur fondement dans les choses : elles n'existent que dans la communication du sujet sentant avec les choses, et pendant cette communication. La couleur n'existe pas quand elle n'est aperçue par aucun œil. Les choses ne sont ce qu'elles sont qu'autant qu'elles sont senties : αἰσθητὸν οὐδὲν ἔστιν μὴ αἰσθανομένων (Arist. Met. IX. 3.)

Il suit de là que l'objet sera différent selon l'organisation du sujet sentant. Les choses ne sont pas en elles-mêmes ; elles n'existent que pour les individus : elles sont pour chacun ce qu'elles lui paraissent être, et elles lui apparaissent telles qu'elles doivent lui apparaître, étant donné son état propre. En un mot, point de science valable pour tous ~~mais~~ il n'y a que des opinions individuelles aussi vraies, ou non aussi bonnes les unes que les autres.

C'est, selon Platon, le sens de la fameuse formule de Protagoras πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν. (Théat. p. 152. a.) La suite montre très-clairement que, selon Platon, ἄνθρωπος signifie l'individu. Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἑκάστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ;

(152, b) Et un peu plus loin : Πότερον οὖν τότε αὐτὸ ἐφ' ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα ψυχρὸν ἢ οὐ ψυχρὸν φήσομεν; ἢ πεισόμεθα τῷ Πρωταγόρᾳ, ὅτι τῷ μὲν ῥιγοῦντι ψυχρόν, τῷ δὲ μή, οὔ; — Ἔοικε. — Σοκ. Οὐκοῦν καὶ φαίνεται οὕτω ἑκατέρῳ; — Θε. Ναί. — Σοκ. Τὸ δέ γε φαίνεται, αἰσθάνεσθαι ἐστίν; — Θε. Ἔστι γάρ.

Ainsi la science et la sensation actuelle ne font qu'un : telle est l'interprétation de Platon.

Aristote paraît avoir ~~eu~~ ~~la~~ interprété de la manière la thèse de Protagoras ~~même opinion~~ : Μετ. III, 5 : Ἔστι δ' ὁ Πρωταγόρου λόγος ἅτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ

καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη ~~ταῦτα~~ πάντα ἄρα πάντῃ καὶ ψευδῆ εἶναι. Si tout ce qui apparaît, tout ce qui détermine une opinion est vrai, il suit nécessairement que tout est à la fois vrai et faux. La conclusion d'Aristote est que Protagoras considère toute opinion comme vraie, en dépit des contradictions individuelles. Aussi le range-t-il parmi ceux dont la doctrine viole le principe de contradiction.

On trouve dans Diogène (IX, 51), une indication analogue : « Protagoras le premier a professé que sur toutes choses on peut ~~il existe~~ opposer des jugements contradictoires : πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος, ἀντικειμένους ἀλλήλοις. Et plus loin, 55 : καὶ τὸν ἀντιθέσεως λόγον, τὸν περιόμενον ἀποδεικνύειν, ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, οὗτος πρῶτος διείληπται, καθ' φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ.

Enfin il existe un autre texte très-célèbre ; c'est l'assertion de Protagoras sur les dieux : « περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν. Πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης, καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. (Diog. IX, 51) Au sujet des Dieux je ne puis savoir s'ils sont ou s'ils ne sont pas : nombreuses sont les raisons qui m'empêchent de le savoir : c'est d'abord l'obscurité de la question, ~~et~~ ensuite la brièveté de la vie humaine. »

C'est une conséquence naturelle de ce qui précède, puisque l'homme ne pourrait être la mesure de la vérité en ce qui concerne la divinité : la divinité n'est pas une chose accessible ~~évidente~~ ~~pour~~ aux sens.

Il est assez difficile de déterminer le sens exact de la thèse de Protagoras. Selon Platon et Aristote c'est un scepticisme complet : il est sans doute très-admissible que le scepticisme soit une conséquence inévitable des thèses de Protagoras : mais on peut contester qu'il en tire lui-même cette conséquence. Souvent un philosophe pose des principes sans en tirer tout ce qu'ils contiennent.

Or l'ouvrage de Protagoras paraît avoir été intitulé Ἀλήθεια et Καταβαλλόντες (s.-ent. λόγοι, discours critiques). Zeller conteste, il est vrai, le titre Ἀλήθεια selon lui, Platon, qui insiste souvent sur le mot d'Ἀλήθεια employé par Protagoras, a bien pu ne désigner par là que le contenu et non le titre du livre. Mais les textes mêmes cités par Zeller semblent se tourner contre lui. Celui du Théétète (p. 161, c), ne laisse aucun doute : οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς ἀληθείας (au début de son Ἀλήθεια), ὅτι πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὡς κεφαλή, ἢ τι ἄλλο ἀτοπώτερον τῶν ἀλόγων αἰσθήσεις. Ceci déjà est assez précis. En tout cas, il est évident, par d'autres textes de Platon, que Protagoras admettait l'existence d'une vérité. Ainsi on lit dans le Théétète (p. 171, c) : si l'on peut discuter sur tout, alors l'Ἀλήθεια de Protagoras cesse d'être vraie : οὐκοῦν ἐπειδὴ ἀμφισβητεῖται ὑπὸ πάντων, οὐδενὶ ἂν εἴη ἡ Πρωταγόρου ἀλήθεια ἀληθής. Ceci est une déduction de Platon : mais il en résulte que Protagoras prétendait ~~dans~~ maintenir une vérité.

Mais comment entend-il cette vérité ? Ce n'est plus la manière dont les choses extérieures apparaissent à la faculté la plus parfaite de l'esprit ; non : c'est l'homme qui est la mesure de toutes choses : πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι. Que veut dire alors ἄνθρωπος ? Platon le prend dans le sens d'individu. Mais il est d'autres interprétations possibles.

Quand on a, comme Socrate, Platon & Aristote, distingué nettement la raison des sens, réservé à la raison la faculté de connaître l'universel et renfermé les sens dans la connaissance particulière, alors considérer l'homme au point de vue des sens, ne voir en lui que la faculté sensible de connaître, c'est ne considérer que l'individu. Il est certain que Protagoras est sensualiste : mais ne voit-il en l'homme que l'individu ? La conséquence n'est pas nécessaire ; car la notion d'une raison ayant des principes propres pour connaître l'universel n'existe pas chez Protagoras. Si l'on donne à ἄνθρωπος le sens qu'y ajoute Platon, on suppose chez Protagoras la notion platonicienne de la raison.

Bien que Protagoras soit sensualiste, ἄνθρωπος peut avoir pour lui une valeur générale. Cette portée générale attribuée à ἄνθρωπος aura-t-elle une valeur légitime dans son système : c'est une autre question. Mais au premier abord ἄνθρωπος paraît bien un terme général ; et si l'on examine les termes de Platon,

on voit que il n'est pas nécessaire d'attribuer à Protagoras le développement que Platon ~~a fait~~ nous lisons dans. Dans le Théétète, après avoir dit γῆ γὰρ πάντων χρημάτων, ἐν ~~~~, Platon n'ajoute pas οὐκοῦν καὶ οὕτω, mais οὐκοῦν οὕτω πως λέγει : il veut apparemment dire par là que ~~~~. Il est vrai que dans le Cratyle (p. 386 a) on retrouve des formules analogues, ce qui pourrait faire penser à une citation : ὡς ἄρα οἷα μὲν ἐν ἐμοὶ φαίνεται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δ' ἐν σοί, τοιαῦτα δ' αὖ σοί. Mais il faut prendre garde à la manière dont la chose est présentée dans le Cratyle lui-même (386 a) πρωταγόρας ἔλεγε, λέγων πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα οἷα μὲν ~~~~ : en disant que l'homme est la mesure de toutes choses, Protagoras a voulu dire que (λέγει) ~~~~. Rien n'indique donc que Platon reproduise en historien le sens que Protagoras donnait à sa formule.

Cette formule d'ailleurs lui est moins propre qu'il ne semble au premier abord : elle n'est pas éloignée de la formule de Démocrite νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. Le νόμος de Démocrite ressemble à l'ἄνθρωπος de Protagoras : des deux côtés l'homme est renfermé dans la faculté sensible de connaître, et

des deux côtés cette faculté sensible est considérée comme comportant une forme générale.
Concluons donc que vraisemblablement Protagoras fut un sensualiste n'admettant pour source de connaissance que l'αἴσθησις mais ne tirant pas de ce principe les conséquences qu'en tirent Platon et Aristote ; il attribua une certaine valeur générale aux données des sens telles qu'elles existent dans l'homme à l'état normal : l'être sensible, normal, général, ἀνθρωπος, fut pour lui la mesure des choses ; ~~il ne [illegible] pas [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]~~ [illegible].

Cette formule de Protagoras procède-t-elle d'une doctrine métaphysique, ou est-elle suspendue dans le vide ? Si elle appartient à une théorie métaphysique, Protagoras ne s'éloigne pas des philosophes antérieurs : sinon la théorie sera moins scientifique, mais plus nouvelle, en ce sens qu'elle ne considère ~~[illegible]~~ plus le sujet pensant comme dépendant étroitement de la chose à laquelle s'applique la pensée.
Il y a quelque rapport, nous l'avons vu, entre Protagoras et Démocrite. Déterminons mieux ce rapport. Selon Sextus Empiricus (Adv. Math. VII, 389) ils différaient complètement d'avis sur la nature des phénomènes : Démocrite niait la valeur de tous, Protagoras affirmait le contraire. Mais Démocrite admettait certainement, lui aussi, la réalité de ces phénomènes

subjectif qu'il caractérisait par le mot νόμος : il s'attachait surtout au caractère objectif, à la nature des choses, et il reléguait au second plan la manière dont nous les connaissons. Chez Protagoras au contraire, c'est évidemment la considération du côté subjectif qui domine ; et il s'occupe peu de déterminer le fondement objectif de notre connaissance. De plus Démocrite avait reconnu la participation du sujet dans la connaissance sensible proprement dite, mais il considérait comme absolument objectives la notion des atomes et du vide. Protagoras a étendu à toute connaissance l'idée d'une participation du sujet. La doctrine de Protagoras ressemble donc à celle de Démocrite, mais elle ne repose pas sur les mêmes principes.

C'est pourquoi on peut rattacher Protagoras à Héraclite. Nous ne rechercherons pas si la déduction de Platon est légitime à un point de vue absolu et abstrait, mais si Protagoras, consciemment ou inconsciemment est un disciple d'Héraclite. Il y a un rapport historique entre ces deux philosophes. Un passage du Théétète va nous faire connaître l'opinion de Platon : « Socrate — Protagoras n'était-il pas un très-habile homme, qui ne nous a montré sa pensée qu'énigmatiquement, à nous

autres gens du commun, au lieu qu'il a révélé la vérité tout entière à ses disciples ? — Théét. : Qu'entends-tu par là ? — Tout. : Je vais te le dire : il s'agit d'une opinion qui n'est pas de médiocre conséquence. Il prétend qu'aucune chose n'est absolument, et qu'on ne peut attribuer à quoi que ce soit avec raison aucune dénomination, aucune qualité ; que si on appelle une chose grande, elle paraîtra petite ; pesante, elle paraîtra légère ; et ainsi du reste ; parce que rien n'est un, ni tel, ni affecté d'une certaine qualité ; mais que du mouvement réciproque et du mélange de toutes choses se forme tout ce que nous disons exister, nous servant en cela d'une expression impropre ; car rien n'est, mais tout ~~se fait~~ devient. Tous les sages, à l'exception de Parménide, s'accordent sur ce point, Protagoras, Héraclite, Empédocle ; les plus excellents poètes dans l'un et l'autre genre de poésie, Épicharme dans la comédie et dans la tragédie Homère. En effet, Homère n'a-t-il pas dit,

L'Océan, père des dieux, et Téthys leur mère ;

donnant à entendre que toutes choses sont produites par le flux et le mouvement ? Ne crois-tu pas que c'est là ce qu'il a voulu dire ? — Oui. — Qui croirait donc désormais faire face

à une telle armée, ayant Homère à sa tête, sans se couvrir de ridicule ? — La chose n'est point aisée, Socrate. — Non, sans doute, Théétète ; d'autant plus qu'ils appuient sur de fortes preuves cette opinion, que le mouvement est le principe de l'existence apparente et de la génération ; et le repos celui du non-être et de la corruption. »
(Théétète p. 152. Traduction V. Cousin).

Ce passage est insuffisant pour montrer que la ~~principe~~ doctrine de Protagoras dérive des principes d'Héraclite. Cette philosophie à laquelle Platon rattache la doctrine de Protagoras n'est pas caractérisée d'une façon bien nette. Platon cite Empédocle à côté d'Héraclite ; il veut rattacher la théorie de Protagoras à des opinions dogmatiques antérieures, mais non exclusivement à la doctrine d'Héraclite ; il la rattache à un aphorisme qui avait cours partout, même chez les poètes.

En revanche Cette dérivation est affirmée nettement par Sextus Empiricus (Hypotyposes pyrrhoniennes I, 217)

Φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι. Ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς, προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίγνεσθαι, καὶ τὰς αἰσθήσεις μεταποιεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι · παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων. Λέγει δὲ καὶ τοῖς λόγοις πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ · ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ, πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται

Par ces affirmations dogmatiques relatives à la nature des choses, ajoute Sextus, Protagoras s'offre des Pyrrhoniens. Mais qui prouve que ce texte soit une citation ? Sextus vit 210 ans après Jésus-Christ, et s'il est vrai que les ouvrages de Protagoras existent encore (Porphyre qui est du 3me siècle nous en parle), d'autre part Sextus reproduit si souvent Platon qu'on peut le supposer dominé ici par l'interprétation platonicienne.

Le texte d'Aristote est plus important (Métaph. ~~IV~~ III, 3, 4, 5). On croit que c'est contre Héraclite qu'Aristote défend le principe de contradiction, ~~et que~~ mais Protagoras n'est pas joint à Héraclite. Il parle de Protagoras niant le principe de contradiction, mais il ne le rapproche pas d'Héraclite : il le joint à Anaxagore, à Démocrite, à Parménide, à Empédocle ; et il ramène leur doute commun à ceci, qu'ils ont identifié les pensées et les sensations (§ 4) Il est vrai que (§ 5 1010 A) il donne une autre raison à cette négation du principe de contradiction ; mais il ne cite ici qu'Héraclite et Cratyle. Enfin (§ 7) s'il joint Protagoras à Héraclite, ce n'est pas à cause de l'identité de leurs principes métaphysiques, mais parce que leurs théories sont toutes deux la négation du principe de contradiction. Il est vrai que (§ ~~IX~~ X, 6), après avoir dit que tous deux renversent le principe de contradiction, il cherche dans les principes d'Héraclite la justification de la thèse de

Protagoras. Mais il semble présenter cette idée comme une chose toute personnelle ; il emploie le mot εοικε (1062 B 21) qui montre bien qu'il ne prétend pas reproduire la pensée de Protagoras.
Du reste Aristote méconnaît la valeur de la phrase de Protagoras et lui attribue ~~cette~~ sens grossier, que les choses sensibles n'existent qu'en tant qu'elles sont senties.

Enfin Théophraste (De sensu), ne parle pas ~~de~~ d'un lien entre Héraclite et Protagoras.

Donc vraisemblablement la théorie de Protagoras a un caractère logique ; elle s'appuie sur les contradictions humaines. Il cherche des preuves à l'appui ~~chez~~ des philosophes antérieurs ~~chez~~ Héraclite ; mais il n'y puise pas sa théorie.
Protagoras dans l'ordre de la connaissance substitue νομος à φυσις, l'homme aux choses, de même que la sophistique opposait le νομω δικαιον au φυσει δικαιον et en tirait ~~la~~ cette conséquence que les lois n'ont pas une valeur absolue, mais peuvent être indéfiniment modifiées. ~~[illegible]~~

VIIe Leçon.

Euthydème. — Gorgias.

M. Ch. Ravaisson.

Euthydème et Gorgias.

Ce qui a manqué aux sophistes en général, dans leurs mes philosophiques, c'est le sérieux : les idées qu'ils soutiennent ne sont pas fondées sur des raisons scientifiques. Ils abusent même souvent d'ambiguïtés de langage, et se complaisent dans des jeux de mots sans portée : s'ils ont joué malgré cela un rôle considérable dans la philosophie, c'est parce qu'ils ont éveillé l'esprit critique.

L'un des moins sérieux d'entre eux est Euthydème. Platon, dans le Cratyle, le rapproche de Protagoras parce que, comme lui, il nie la réalité des choses, la portée objective de nos idées. Il soutient que les choses sont remplies de contradictions, et, par conséquent, ne peuvent être conçues comme existant. En toutes choses, tout est en même temps et toujours : πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεὶ (Crat. 386 D).

Cette formule est-elle, comme paraît le croire Aristote (Métaph. IV 4. p. 1007 B 25), fondée sur une doctrine métaphysique ? Aristote prête trop souvent à ses prédécesseurs des déductions métaphysiques qui étaient loin de leur pensée. Cette formule rappelle si directement l'aphorisme d'Anaxagore qu'il est plus simple de croire que c'est un emprunt fait par Euthydème à ce philosophe.

Euthydème, dans le dialogue de Platon qui porte son nom, nous est montré se complaisant dans des jeux de mots qui semblent puérils, et qui, cependant, rapprochés

de cette formule, ont peut-être une portée philosophique. De l'ambiguïté des termes il conclut à la nature contradictoire des choses : il serait plus simple de rendre responsable de cette ambiguïté l'imperfection de la connaissance et du langage. De ce qu'on peut dire à la fois d'un homme, par exemple, qu'il est ἐπιστήμων dans la construction des navires et qu'il ne l'est pas en agriculture, Euthydème conclut qu'on peut dire d'un homme qu'il est à la fois savant et non savant, c'est qu'il confond le sens ~~[illegible]~~ absolu et les sens ~~particuliers~~ relatifs du mot.

Une ~~chose~~ thèse ~~plus étrange~~ étrange, c'est cette théorie (chap. 14. p. 2[illegible]) qu'on ne peut contredire : la contradiction est inconcevable. En effet, trois cas se peuvent se présenter quand il s'agit de parler d'une chose. Ou les deux interlocuteurs disent tous les deux τὸν τοῦ πράγματος λόγον, un discours convenant à la chose : alors les deux discours sont vrais l'un et l'autre, et il n'y a point de contradiction. Ou bien ni l'un ni l'autre ne dit τὸν τοῦ πράγματος λόγον : alors il n'y a pas non plus de contradiction, car, en réalité, ni l'un ni l'autre ne parle de la chose en question : l'un et l'autre parlent d'autre chose. Ou enfin l'un des deux dit τὸν τοῦ πράγματος λόγον, et l'autre autre chose : alors l'un des deux seulement parle de la chose, l'autre n'en parle pas ; l'un des deux seulement prononce un discours possédant un contenu ; celui de l'autre, ne portant avec rien, pas le contenu, n'est rien : il n'y a donc pas de contradiction.

Le nerf de cette argumentation est ce principe, qu'il est impossible de dire des choses fausses : le faux en effet, c'est l'expression du non-être, qui ne peut être exprimé. Il n'y a donc pas de discours faux : tout discours se rapporte à l'être, qui n'est pas contradictoire avec lui-même : donc tous les discours possibles sont

vrais. On ne peut ni dire ni penser des choses fausses : Καὶ μὴν ἐπεδείξαμεν μηδένα λόγον ὡς οὐκ ὄντος· τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδὲ ἐφάνη λόγος. (Euthyd. 286 A)

Les sophistes étaient grammairiens ; mais il leur arrivait constamment de passer de la grammaire à la logique, et de conclure des propriétés grammaticales des mots à leurs propriétés logiques. Aussi y a-t-il bien de croire que cette théorie d'Euthydème est fondée sur des raisons très-futiles : dans toute phrase, le mot ἔστι se trouve toujours : donc toute proposition exprime l'être ; par suite, deux propositions contradictoires ne peuvent être que deux propositions ne se rapportant pas au même être.

Il est possible aussi qu'Euthydème ait eu l'esprit dominé par les idées de Parménide : cette identification de l'être et de la pensée le rappelle en effet. Pourquoi ne peut-on penser le non-être ? On entrevoit ici que c'est parce que, selon ces philosophes, penser une chose, c'est la reproduire en même la saisir, exactement comme la main saisit un objet matériel. Euthydème suppose que dans la connaissance l'esprit n'est nullement actif ; il ne fait que recevoir une idée toute faite, c'est-à-dire une chose qui vient du dehors. Le vice radical de ces théories est l'idée de la passivité absolue de l'esprit dans la connaissance, laquelle ~~qui~~ est ~~[illegible]~~ l'être lui-même entrant dans l'esprit : ~~c'est dire de sens~~. A ce point de vue, la connaissance, la pensée du non-être devient un non-sens. Toute théorie qui veut attribuer à l'erreur une réalité doit reconnaître à l'esprit une activité dans la connaissance : si l'esprit ne fait que saisir les choses, l'erreur ne se comprend plus : ~~il se point de vue, [illegible] considéré~~ le λόγος est ~~[illegible]~~ ~~comme étant erreur~~ adéquat à la chose (ou n'est rien) : ou possède ou ne possède pas τὸν τοῦ πράγματος λόγον : il n'y a pas de milieu ; ~~il~~ ~~donc~~ ~~[illegible]~~ ~~donc~~ ~~les~~

contient ou non la chose. C'est là qu'est ~~l'erreur~~ la Vie de la théorie. Deux discours peuvent être à la fois relatifs à un même objet et contradictoires entre eux : pour qu'ils ~~puis~~ soient relatifs au même objet quoique contradictoires, il suffit que l'un et l'autre conservent quelques traits existant réellement dans l'objet ; il n'est pas nécessaire tous deux soient l'expression adéquate de l'objet.

Ces considérations sont déjà suggérées par la réfutation faite par Platon d'une doctrine analogue à celle d'Antisthène, celle de Cratyle. (Crat. p. 432 ~~Cratylus~~ H. St.). L'être existant et l'être pensé ne sont pas identiques : l'être pensé mérite le nom même quand il n'est pas la reproduction exacte de l'être existant. ~~Platon~~ Platon, ici s'éloigne de Parménide, ~~il~~ ~~pas~~ ~~le point de départ~~ il jette les fondements de cette doctrine qu'il ne faut pas chercher de ressemblance entre l'être pensé et l'être réel, entre les idées et les choses. Cette doctrine aujourd'hui est étendue aux sensations elles-mêmes, dans lesquelles on ne voit plus que des signes des objets, et non leur image, leur reproduction. Dans les phénomènes internes déterminés par l'action des choses extérieures, nous ne voyons plus que des signes sans ressemblance aucune avec les choses qu'ils représentent. Les sophistes ont rendu le service de réduire à l'absurde la doctrine contraire, suivant laquelle la vérité consistait dans la reproduction adéquate de l'être par la pensée, dans l'appréhension pure et simple de l'être par l'esprit. On retrouve encore chez les Stoïciens cet acte de l'esprit exprimé par le mot κατάληψις (de l'esprit dans la connaissance) l'expression saisir est venue jusqu'à nous, la doctrine ~~des sophistes~~ de la participation s'est développée très-lentement. Il est probable que toutes ces idées n'avaient pas chez Antisthène autant de portée ; mais elles ont de l'importance si l'on songe au parti qu'en tirèrent Platon et les philosophes postérieurs.

Antiphème, que Platon a rapproché de Protagoras, subit pourtant déjà l'influence de Parménide. Cette influence est beaucoup plus complète chez Gorgias, qui apparaîtrait comme un véritable disciple de Parménide, si ses théories sur la rhétorique et son caractère de sophiste ne montraient que pour lui aussi le scepticisme est moins une doctrine fondée sur des raisons métaphysiques qu'une disposition d'esprit déterminée par des raisons morales et pratiques. Pour justifier son scepticisme, il puise largement dans la métaphysique de Parménide. Il n'invente rien, et n'ajoute rien à Parménide et à Zénon. S'il était philosophe avant d'être sophiste et rhéteur, il apporterait au moins quelques raisonnements nouveaux : il n'en fait rien. Chez lui, comme chez Protagoras, la théorie de la connaissance ne résulte pas d'une doctrine métaphysique : son scepticisme est voulu pour lui-même. Par conséquent, avec lui comme avec Protagoras, on vérifie cette idée que les sophistes ont fait entrer la philosophie dans une voie nouvelle : la théorie de la connaissance n'est plus débutée de la philosophie relative à la nature des choses, mais elle est comme suspendue dans le vide, sans fondement métaphysique : et par là même cette théorie sceptique appelle l'étude de nos moyens de connaître.

L'ouvrage principal de Gorgias, le Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, est aujourd'hui perdu ; mais nous en avons un long extrait dans Sextus empiricus (Adv. mathem. VII, 65-87). Il nous reste de plus une analyse assez nette de l'ouvrage, faussement attribuée à Aristote, et dont le vrai titre est : - De Melisso, Xenophane et Gorgia. - La date et la valeur de cet ouvrage sont d'ailleurs très-difficiles à déterminer, où Zeller, commencement du chap. sur les Cléates.) Il parle de Gorgias aux chapitres 5-6. Le texte en est très altéré. Il a été fait, selon toutes probabilités,

par un péripatéticien, disciple de Théophraste; il renferme du reste trop d'arg[uments] démontrés pour pouvoir suffire seul à une étude de Gorgias.

L'argumentation de Gorgias se compose de [illegible] parties : ἓν μὲν καὶ πρῶτον, ὅτι οὐδέν ἐστι — δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ — τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλ' τοῖς ἄνθρωποις ἀνεκφώνητον. (Sext. VII, 65). — Cette argumentation est assez ~~semblable~~ analogue par la forme à celle de Kant extérieure aux antinomies de Kant.

τῷ πέλας

I. — Rien n'existe. — En effet, si quelque chose existait, ce serait ou un être, ou un non-être, ou tous les deux à la fois.

Or, 1° — ce ne peut être un non-être, car le non-être est ~~en contradiction par rapport~~ contradictoire à l'être. Or l'être est, donc le non-être n'est pas. Dire que le non-être est, ce serait dire que l'être, qui est contradictoire, n'est pas : εἰ γὰρ τὸ μὴ ὂν ἔστι, τὸ εἶναι οὐκ ἔστι. — Cet argument n'a de force que par le caractère absolu attribué à toutes ces expressions, l'être et le non-être. Mais elles n'ont ce caractère absolu qu'au point de vue logique; au point de vue réel, on doit admettre que l'être et le non-être ne s'excluent pas de cette manière radicale qu'admettaient les Éléates.

2°. — Ce ne peut être un être; car l'être doit être (α) soit incréé, soit créé : ἀγένητον ἢ γενόμενον (β) soit un, soit multiple : ἓν ἢ πολλά. — Or (α) l'être ne peut être incréé, car ce qui est incréé n'a pas de commencement; ce qui n'a pas de commencement est infini; ce qui est infini n'est nulle part, n'étant ni en autre chose, puisqu'il ne serait pas infini, ni en soi, puisque le contenant est nécessairement autre chose que le contenu; enfin ce qui n'est nulle part n'est pas. — Il ne peut être créé, car ~~il~~ devrait être sorti de l'être ou du non-être; or de l'être rien ne peut sortir, car si l'être devient autre, il n'est plus l'être. Cet argument fait toucher du doigt l'idée géné[illegible]

de l'argumentation : réduire toute différence à une contradiction pure et simple ; or c'est une propriété des contradictoires que, si l'une existe, l'autre n'existe pas. ~~C'est par un oubli de cette règle~~ Il faut admettre que la réalité n'est pas purement logique, mais métaphysique, puisque les choses peuvent présenter des caractères spécifiques opposés et ~~différents~~ un caractère générique commun. ~~Et~~ Dès lors, à moins d'ériger chaque caractère spécifique en caractère générique, on comprend fort bien que l'opposition spécifique comporte l'identité générique, et, par conséquent ~~puisque il y ait une identité de deux termes, bien différents~~ ~~comment des choses peuvent à la fois être un et plusieurs~~ — Enfin l'être ne peut pas non plus être sorti du non-être : car du non-être rien ne peut sortir. En effet, si le non-être n'est pas, le considérer comme capable d'engendrer un être, ce serait aller contre le principe : rien ne vient de rien ; et si l'on admet que le non-être est, on retombe dans le cas, examiné plus haut, de la création de l'être par l'être.

que l'être puisse devenir autre, sans cesser d'être.

(B). L'être ne peut non plus être ni un ni multiple. — 1° Il ne peut être un, car ce qui est vraiment un n'a pas de grandeur corporelle, et ce qui n'a pas de grandeur corporelle n'est pas. — Tous ces philosophes, qui se plaçaient au point de vue des sens, ne concevaient pas l'existence autrement que comme la position d'une chose dans l'espace. — 2° L'être ne peut être multiple, car toute multiplicité est un nombre ~~limité~~ déterminé d'unités, et s'il n'y a pas d'unité, il n'y a pas de multiplicité.

3° Enfin l'être ne peut être à la fois un être et un non-être ; car si ni l'être ni le non-être n'existent, leur assemblage n'existe pas davantage.

Toute cette argumentation ~~adoptée~~ repose exclusivement sur le principe de contradiction ; elle est fondée vraisemblablement, puisque les philosophes modernes depuis Leibnitz, ont jugé nécessaire d'ajouter à ce principe celui de raison suffisante, de causalité, pour rendre compte de l'existence de la réalité et sortir de la pure logique. Selon Leibnitz, ces deux principes se concilient en Dieu : Kant les juge irréductibles,

étant admis le postulat qui la gouverne,

mais conciliables. Les panthéistes qui ont suivi Kant les jugent contradictoires, mais inséparables l'un que l'autre, et identiques dans l'absolu.

II. — Si quelque chose existait, on ne pourrait le connaître. — En effet, il est posé comme évident que εἰ τὰ νοούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὂν οὐ νοοῖτο. Si la pensée n'est pas adéquate à l'être, il s'ensuit que l'être n'est pas pensable. Il reste à prouver que τὰ νοούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, que la pensée n'est pas l'être. De ce que l'on pense un homme ailé, dit Gorgias, il ne s'ensuit pas qu'il existe un homme ailé. Nous pensons donc des choses qui n'existent pas : donc, dans le fait de pensé, il n'y a pour un objet aucune garantie d'existence. D'ailleurs, si l'on voulait ~~En effet, si on~~ attribuer l'être au νοούμενον, il faudrait l'accorder à l'ὁρώμενον. Quel sera alors l'être véritable, l'être pensé, ou l'être vu ? On dira que beaucoup de personnes voient la même chose, et qu'il y a là une garantie de la valeur objective de la sensation. Mais il est également possible que plusieurs personnes pensent la même chose. — Ainsi, ni la pensée, ni la sensation ne sont la mesure de l'être : τὰ νοούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα. — C'est là un sophisme grossier. De ce que ce que nous pensons n'existe pas objectivement, il ne s'ensuit pas que rien de ce que nous pensons n'existe objectivement. De même pour ce que nous voyons. Il faut dire non pas, toutes les choses pensées, ou vues, mais quelques-unes des choses pensées ou vues, n'existent pas ; ce qui n'empêche nullement que d'autres pensées ou sensations ne correspondent à la réalité objective. Il reste, il est vrai, à faire la distinction : la question soulevée est celle du criterium. — Cette argumentation a cela d'utile, qu'elle établit que l'être et la pensée ne sont pas adéquats.

III. — Si quelque chose peut être pensé ou connu, on ne peut l'exprimer par le langage. — En effet λέγει τὶς ἕτερον λόγον, ἀλλ' οὐ θεῶρα οὐδὲ πεᾶγμα. Celui qui parle ne peut reproduire la chose dont il parle, et, pour ainsi dire, en prouver l'in

à ses auditeurs. De cette observation très judicieuse, nous concluons, nous, que le langage ne peut pas et ne doit pas être la reproduction pure et simple des choses, mais seulement la traduction de ces choses, faite par un ensemble de signes. Mais Gorgias ~~adopte~~ admet ce principe Eléatique que la pensée n'a de valeur que si elle est identique à la chose : il l'étend à la parole, et conclut qu'elle est sans valeur, et que l'être ne peut être exprimé.

Le principe d'identité domine toute cette philosophie. Ces philosophes n'ont pas le sentiment de l'autre, du continu, des nuances ou des mélanges, de la pénétration mutuelle des qualités contraires.

Gorgias ajoute que celui qui entend ne peut penser la même chose que celui qui parle, parce que l'un ne peut être plusieurs. πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει; οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ αὐτὸ ἅμα ἐν πλείοσι εἶναι. Δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἕν. — Il remarque aussi que l'homme perçoit tout autre chose avec l'œil qu'avec l'oreille. Ainsi il perçoit une trompette avec l'œil, et le son de cette trompette avec l'oreille : ce sont donc deux objets, et non un seul. Ainsi nous connaissons comme multiple un objet qui est un ; donc notre connaissance est fausse.

Gorgias a le sentiment de l'élément subjectif de la connaissance, et du défaut de ressemblance entre cet élément et l'élément objectif. Mais, n'ayant pas de principe qui lui permette de justifier l'existence d'un élément ~~objectif~~ subjectif, il conclut trop vite à l'absolue négation de la valeur de cet élément.

~~subjectif~~.

M. Clerc

Cours de Mr. Boutroux

Huitième Leçon

Socrate.

La sophistique a été une réaction contre le dogmatisme des premiers philosophes. Elle a donc d'abord un caractère négatif. Mais en même temps et par cela même, elle prépare l'avènement d'une nouvelle Philosophie, qui, plaçant son centre de gravité ailleurs que dans la nature, aura, aussi, un caractère dogmatique. Chez les sophistes on voit déjà les germes de cette philosophie nouvelle. Elle s'annonce par l'idée qu'ils se font du Discours. Il est plus chargé d'exprimer la nature de l'Etre distinct de l'esprit, mais cependant il a pour objet de déterminer la perception. Mais pour cela il faut connaître la nature intellectuelle des hommes et que l'on s'adresse. Le discours se replie en quelque sorte, il s'adresse à l'esprit comme il en vient. Cette manière de comprendre le Discours appelle l'étude de la nature intellectuelle de l'homme. Socrate lui même le dit. On le retrouve dans la ψυχαγωγία du Phèdre. Le philosophe doit conduire les âmes.

C'est ainsi que la sophistique appelait une philosophie nouvelle

sur lui-même

Avant Socrate, cette philosophie nouvelle commence à prendre un caractère positif et scientifique. C'est lui, qui, selon l'expression moderne, convertit le scepticisme des sophistes en doute méthodique. C'est là une des manières principales dont se sont faites les révolutions philosophiques. Sous ce rapport, Descartes et Kant offrent quelque analogie avec Socrate. Le scepticisme est dépassé par une philosophie qui renverse ses principes et le retourne contre lui-même. Il ne faut donc pas confondre Socrate et les sophistes. L'œuvre des sophistes, d'une manière générale, est négative, et celle de Socrate positive.

Socrate participe de la nature des sophistes. Par un côté, c'est un sophiste. Il est sophiste en tant qu'il détourne son attention de l'étude de la Nature pour la replier sur l'esprit lui-même. Il est le fondateur d'une philosophie nouvelle en tant qu'il mettra pratique au-dessus de la théorie. Ces deux traits sont nettement indiqués par Aristote. Il convient de s'y arrêter un peu. Voici ce que dit Aristote (Métaph. I. 6. Σωκράτους δὲ περὶ τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν. De cette parole d'Aristote, on peut rapprocher un passage très-connu du Phèdre. Au début du dialogue, Phèdre demande à Socrate si ce n'est pas sur les bords de l'Ilissus que Borée enleva la nymphe Orithye. — Socrate répond : — Phèdre — Mais ne serait-ce pas dans cet endroit même ? — Ce n'est pas ici, mais deux ou trois stades plus bas, là où l'on passe le fleuve près du temple de Diana Chasseresse.

On y voit même un autel consacré à Borée — Je ne me le ~~tient~~ rappelle pas bien. Mais dis-moi de grâce, crois-tu donc à cette aventure fabuleuse? — Mais si j'en croyais, comme les savants, je ne serais pas fort embarrassé; je pourrais substituer et dire que le vent du nord la fit tomber d'une des roches voisines, quand elle jouait avec Harmonie, et que ce genre de mort donna lieu de croire qu'elle avait été ravie par Borée. Ou bien je pourrais dire qu'elle tomba du rocher de l'Aréopage, car c'est là que plusieurs transportent la scène. Pour moi, mon cher Phèdre, je trouve ces explications très-ingénieuses, mais j'avoue qu'elles demandent trop de travail, de raffinement, et qu'elles mettent un homme dans une assez triste position; car alors il faut qu'il se résigne aussi à expliquer de la même manière les Hippocentaures, ensuite la Chimère; et je vois arriver les Gorgones, une foule innombrable d'autres monstres plus effrayants les uns que les autres, qui, si on leur refuse sa foi, et si l'on veut les ramener à la vraisemblance, exigent des subtilités presque aussi bizarres qu'eux-mêmes, et une grande perte de temps. Je n'ai point tant de loisir. Pourquoi? C'est ce que je dois encore accomplir le précepte de l'oracle de Delphes, Connais-toi toi-même; et quand on en est là, je trouve bien plaisant qu'on ait du temps de reste pour les choses étrangères. Je renonce donc à l'étude de toutes

ces histoires ; et me bornant à croire ce que croit le vulgaire
Je m'occupe non de ces choses indifférentes, mais de moi-même
Je tâche de découvrir si je suis en effet un monstre plus compliqué
et plus furieux que Typhon lui-même, ou un être plus doux
et plus simple qui porte l'empreinte d'une nature noble
et divine. Phèdre. Chap. 3.

Ce passage est évidemment ironique, et si Socrate laisse
de côté non seulement l'étude de la nature, mais encore les
des vieilles légendes religieuses pour se borner à lui-même, c'est
que cette étude est la seule qui soit à la portée de l'homme.
C'est par un délai transcendant qu'il abandonne toutes ces études
Il est donc sceptique et sophiste. Tout ceci est socratique, d'autre
est conservateur et conservateur ; il ne parle ici que d'après Socrate. Il
lui il avait déjà le sens de cette méthode d'interprétation, par laquelle
le philosophe concilie le respect des traditions et les exigences de
la raison. — Au début des Mémorables (I. 1) Socrate ne s'occupe
pas ~~non plus~~ des choses de la nature.

par un côté

il est dit également 7me

Voilà par où il est sophiste, d'un autre côté, il
croit à l'existence de la vérité, à l'existence d'une démons-
tration valable pour tous, ayant une ~~existence~~ valeur universelle
Pour lui, la persuasion a pour objet de persuader quelque
chose ; le discours doit avoir un contenu, il doit instruire. Le
Gorgias est très-socratique en cela ; car Xénophon lui-même
nous montre que pour Socrate la science et la démonstration
sont liées intimement ; que le discours doit instruire

et que la possibilité de démontrer est une caractéristique de la science elle-même. Quand on sait, on peut rendre raison de ce qu'on avance. La persuasion sophistique est fondée sur un simple rapport entre le discours et les dispositions individuelles de l'interlocuteur. La persuasion socratique est fondée sur la logique, sur la conséquence des choses qu'on expose. Mémorables IV. 6. 1. Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων ἐπίστασθαι καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι. τοὺς δὲ μὴ εἰδότας οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν. ἐν ἑνὶ γὰρ μόνῳ δὴ τοῦτῳ τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδένα ἔλεγε. πάντα μὲν οὖν ἢ διαρίζειν τοῦ ἔργου ἂν εἴη διεξιέναι.

Socrate trouve un nouveau point d'appui pour la science humaine dans la considération de l'âme elle-même, et en même temps il se détournera de la considération des choses extérieures. Il y a là un antagonisme, une opposition du physique et du moral, une exaltation de l'élément intérieur, une dépréciation de l'élément physique, qui est un trait nouveau dans la philosophie grecque. C'est ce que M. de Keller appelle l'élément non hellénique du caractère de Socrate. En effet, selon lui, l'esprit grec consiste dans l'harmonie du physique et du moral. Le Grec ne déprécie pas le physique comme le chrétien, et n'exalte pas autant l'élément moral. Il rapproche ces deux éléments, il établit entre eux une sorte

de parenté, qui ennoblit l'Élément physique en le rapprochant de l'Élément moral; et l'Élément physique à son tour donne au corps une vie à l'Élément moral, qui ne reste pas séparé de la matière.

Ainsi Socrate oppose déjà l'esprit à la matière. Mais voici une coïncidence fortuite. Cette opposition entre l'Élément physique et l'élément moral existait dans la personne même de Socrate. Dans le Banquet, Alcibiade le compare aux silènes exposés dans les ateliers de statuaires. Si l'on sépare les pièces qui les composent, on trouve à l'intérieur l'image de quelque divinité. De même pour Socrate, si laid à l'extérieur, et dont l'âme est si belle. (Voir Xénophon IV. 4. 4. 8. 11.) Il y a là une sorte de symbole, qui représente le contraste que la philosophie socratique établit entre la considération du physique et la considération du moral, délaissant l'étude du monde extérieur pour se vouer au culte du Monde Moral.

Voilà les traits généraux de la philosophie socratique. Quant au détail, il est très-difficile de le préciser. A quelles sources puiser de préférence? La question, longtemps débattue, n'est pas encore résolue; Platon et Xénophon ont encore leurs partisans. Voici ce qu'on allègue contre Xénophon. 1° Le contenu des Mémorables est trop maigre au point de vue spéculatif pour expliquer le rôle considérable que Socrate a joué dans l'histoire de la philosophie. 2° Les Mémorables ont un caractère apologétique, et, comme tels, ils mettent en scène l'homme plutôt que le philosophe.

3°. Xénophon paraît avoir exprimé souvent dans un style peu philosophique des idées qui dépassent le langage qui les exprime; les idées ont plus de portée que les mots qui les expriment. Il semble que les choses exposées aient plus de portée qu'il ne leur en attribue. On a ainsi un Socrate exotérique, celui de Xénophon, et un Socrate ésotérique, celui de Platon.

D'un autre côté, on oppose plusieurs arguments aux partisans de Platon. Xénophon se donne pour un historien. Platon ne prétend explicitement à ce titre qu'en très-peu d'endroits; il se soucie peu de la chronologie, de la vraisemblance de la couleur locale. 2°. Il met de la bouche de Socrate des doctrines qui ne lui appartiennent pas en propre; par exple, la théorie des idées. 3°. Enfin, on suppose gratuitement qu'il a dû exister un système socratique. Cela semble contredit par l'histoire, puisque de l'Ecole de Socrate sont sorties des Ecoles très-diverses. La divergence de ses disciples semble prouver qu'il philosophait plutôt qu'il n'avait un système de Philosophie.

visiblement,

Ce qu'il y a de plus valable pour nous, ce sont les indications d'Aristote, mais elles sont très courtes. On reste dans l'embarras pour déterminer le détail des pensées de la philosophie de Socrate. Les modernes, difficiles en fait de preuves, et bouriné par l'idée du progrès, inclinent à préférer Xénophon à Platon pour étudier la philosophie socratique.

Selon Xénophon, le γνῶθι σεαυτόν n'a qu'un sens pratique. La portée philosophique de cette formule serait faible et mince. Memorabilia IV. 2. 24. Εἰδὼς μὲν, ὦ Εὐθύδημε, εἰς ἀσφαλὲς

ἤδη πότερον ἀρέσκει; καὶ δίς γε, νὴ Δία, ἔφη. Καταμαθὲς οὖν σὺ τῷ νῷ σου γεγραμμένον τὸ Πυθοῖ σαυτόν, ἔφη. Πότερον οὖν οὐδέν σοι τοῦ γράμματος ἐμέλησεν, ἢ ἀφοσιούμενός τε καὶ ἐπιμελόμενος σαυτὸν ἐπιχειρεῖν, ὅστις εἶμι, Μὰ Δία, οὐ δῆτα, ἔφη, καὶ μὰ Δί' οὐδ' ἔμοιγε εἰδέναι. σχολῇ γὰρ ἂν ἄλλο τι ἤδειν, εἰ γε μηδ' ἑμαυτὸν ἐπιστάμην.

La Connaissance de soi-même est présentée comme une Connaissance pratique. Pour vivre heureux avec les hommes, pour leur rendre des services, pour en obtenir d'eux, il faut savoir qui vous êtes, mesurer vos forces; il ne s'agit même pas de Morale, mais seulement de la vie Matérielle, de l'intérêt.

Mais le γνῶθι σαυτόν ne doit pas être restreint à la poursuite de l'intérêt; cette formule doit avoir plus de valeur. Dans Platon (Apologie 38 e) on y trouve de plus amples renseignements. Socrate y dit qu'il passe sa vie à examiner et à philosopher. Τοῦ ἐξετάζειν ἐμαυτὸν καὶ φιλοσοφοῦντα. Le résultat de cet examen, c'est de savoir ce qu'il sait et de ce qu'il ne sait pas; il découvre qu'en réalité il ne sait rien. Ici la formule a une valeur bien plus philosophique. Il est très-vraisemblable que Platon a en grande partie raison. Le sens immédiat de la formule est celui que donne Xénophon. Dans la vie ordinaire, il faut se connaître pour avoir le bien être, pour éviter l'insuccès. Mais Socrate établit entre l'intérêt et le Bien et la Science un lien beaucoup plus étroit que Xénophon ne semble le dire. De l'intérêt apparent, il distingue l'intérêt réel et la Maxime, appliquée à cet intérêt supérieur, aura une valeur Morale. Selon considère que l'intérêt supérieur le bien

dans ce passage

De plus,

la vertu, se ramène à la science, Alors, par une déduction naturelle et légitime, fondée sur l'assertion d'Aristote, on pouvait (est amené à) penser que le γνῶθι σαυτόν signifiait pour Socrate que la connaissance de soi-même (non seulement mais encore) est la condition de la poursuite de l'intérêt matériel, de l'accomplissement du Bien et de la Science.

Qu'est ce donc que se connaître soi-même? C'est avant tout connaître les limites de ses facultés, ne pas trop préjuger de soi, s'examiner, prendre conscience de ses bornes, de ses facultés, avoir le sens critique et l'exercer sur soi-même, être modeste et circonspect. Socrate est le précurseur de ceux qui montrent que la raison ne peut pas tout connaître. L'homme ne sait pas tout, il faut qu'il connaisse la portée et la limite des facultés humaines.

Voyons maintenant les procédés que recommande et emploie Socrate pour procurer à l'homme la connaissance de soi-même. Les textes fournissent plus d'exemples que de formules. On peut distinguer les procédés préparatoires et la Méthode proprement dite.

Les procédés préparatoires, c'est d'abord la conscience de son ignorance, puis l'ironie (procédé négatif), la maïeutique (procédé fécond). Avoir conscience de son ignorance, c'est le commencement de la sagesse. Si l'oracle de Delphes a déclaré Socrate le plus sage des hommes, ce n'est pas qu'il fut le plus savant, c'est que, ne sachant rien, il ne croit pas non plus savoir.

Quant à l'ironie socratique, elle consiste essentiellement à feindre de déférer à la sagesse des autres pour en démasquer l'inanité par des questions ingénieuses qui amènent

le prétendu savoir à confesser son ignorance. Elle conduit à éprouver la théorie générale présentée par l'interlocuteur en montrant qu'elle ne convient pas à la plupart des cas qu'elle embrasse ~~particuliers~~.

Mémorables. 4. 2. Socrate interroge Euthydème, qui se vante de savoir la politique, et lui fait confesser qu'il ignore ce qu'il croyait savoir.

Par la maïeutique, il accouche les esprits (Théétète. Ch. 6). C'est un premier pressentiment de la doctrine Kantienne. Il est juste à un contenu, puisqu'on en peut tirer quelque chose.

Les procédés essentiels de la Méthode socratique sont l'induction et la définition. Mtphys. XII 4. 4vo ἐστὶ δύο τὰ ἀπὸ Σωκράτους δικαίως, τοῦ τε ἐπαγωγικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. Ce sont leurs procédés, l'induction et la définition générale, concernent le principe même de la science. Τούτω γὰρ ἐζήτει ἀρχὴν ἐπιστήμης.

Qu'est-ce que l'induction socratique? C'est un procédé très-élémentaire. C'est exposé comme un raisonnement par analogie. L'induction va du connu à l'inconnu; elle énumère plusieurs cas connus et analogues; elle en rapproche comme analogue le cas dont il s'agit, et conclut des premiers au dernier. Voir Xénophon 3. 4. 6. — 3. 6. 14 — 3. ch 3. — Un exemple remarquable de l'emploi de cette Méthode se trouve dans le Gorgias. Ch. 14. Il s'agit d'établir l'idée qui existe entre savoir et pratiquer la justice. Voici comment Socrate raisonne. Celui qui a appris le métier de Charpentier est-il Charpentier ou non? Il l'est. Par la même raison, celui qui a appris ce qui a rapport à la justice est juste.

La définition socratique se présente d'abord sous une forme concrète; il s'agit d'en dégager l'élément abstrait. Voici comment Socrate conçoit la possibilité ~~et donne de faire~~ des définitions générales. Il considère des actions

* la finalité, cad. d'abord le but pour lequel on agit 2°. les moyens qu'on emploie pour atteindre le but. Or, à ces deux points de vue, les actions impliquent un élément général. 1°. Au point de vue du but à atteindre, les actions ont un caractère général. En effet, tous les hommes tendent naturellement au bonheur. Donc, étant donnée une action, on en définit le but par le rapport qu'il a avec le bonheur. Pour ce qui est des moyens propres à atteindre le but, il faut considérer les lois physiques en vertu desquelles pour telle fin on doit employer tel moyen. On trouve donc ici encore un élément général qui n'est pas abandonné au caprice de l'individu : il faut respecter les lois de la nature.

Comment Socrate définit-il ? Il le fait en rassemblant plusieurs exemples, et en voyant ce qu'ils ont de commun. * qu'il trouve le τί ἐστι : Mémorables (I. 1. 16) Xénophon dit αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀεὶ διελέγετο, σκοπῶν τί εὐσέβεια, τί ἀσέβεια· τί καλόν, τί αἰσχρόν· τί δίκαιον, τί ἄδικον· τί σωφροσύνη, τί μανία.

Ainsi, dans tout ce que nous venons de voir, se retrouve une double préoccupation : éviter de considérer les choses qui sont hors de la portée de l'homme, renoncer à l'étude des choses extérieures, à la Philosophie antérieure, physique et cosmologique. 2°. rendre à la Philosophie un point

~~Considérée au point de vue pratique~~

d'appui, la certitude et la valeur scientifique que lui enlevaient les Sophistes dans cela, il découvre dans l'âme humaine cette réalité absolue, immuable que les premiers philosophes avaient cru voir dans le Monde extérieur; il la découvre dans l'Element de nos Conceptions; il donne un Contenu, ~~un~~ le Contenu moral à cette notion du Général qui, pour Héraclite, était une forme vide; il identifie l'être et le Général. Cette identification, Socrate l'opère d'une manière spontanée. Il n'en voit pas les difficultés, mais Platon et Aristote les remarquent après lui: Platon, de ce double principe, le Général et l'être, tire un système dualiste. Aristote, non plus par une confusion mais une tendance et inconsciente, mais par la réflexion, rapproche l'idée et la forme ~~de l'être~~ et la matière l'être, et revient ~~à l'être~~ ainsi au point de vue socratique.

9e Leçon de cosmographie

D Ruer

Les Cyniques et les Cyrénaïques.

Socrate s'efforçait d'échapper au doute des Sophistes en faisant résider la vérité dans l'élément général des choses et en attribuant à cet élément un contenu ~~intellectuel~~ et moral. C'est ce que veut dire Aristote quand il considère comme l'œuvre essentielle de Socrate la théorie de l'induction et de la définition appliquée aux choses morales. Les successeurs de Socrate prendront la théorie de la connaissance au point où il la portée ; et comme cette théorie se présente sous une forme | relativement | indéterminée qui comporte des évolutions diverses, les éléments de la philosophie socratique vont être développés en sens contraires par les différents disciples.

La philosophie, en ce qui concerne la théorie de la connaissance, consistera à déterminer les conditions et la valeur de la définition du λόγος, de l'Idée, de l'élément interne, subjectif, qui correspond à la réalité objective.

Les cyniques, les cyrénaïques et les mégariques se considéraient non comme des philosophes originaux, mais comme des continuateurs du Maître. Ils prétendaient rester fidèles à ses enseignements - mais ils avaient l'esprit exclusif. Ils ne savaient pas, comme Socrate, unir et concilier ~~les traits~~ des éléments divers. ~~d'une philosophie~~. Ils développèrent certains côtés de la doctrine de Socrate sans pouvoir en embrasser l'ensemble. [Les cyniques, ~~par exemple~~ développèrent le côté rigide de la morale socratique, exagérèrent la tendance de Socrate à le rendre indépendant des choses extérieures, à chercher dans

l'empire absolu sur soi-même le parfait bonheur. La philosophie cynique est donc avant tout une philosophie morale. Elle pousse même jusqu'à l'excès la prétention de mettre la pratique au-dessus de la théorie. L'étude des conditions de la connaissance est la partie la moins importante de la doctrine. On ne peut même pas dire qu'il y ait un lien étroit entre elle et la morale. Le sens trivial commun, c'est l'indifférence à l'égard de toutes les sciences qui n'ont qu'un intérêt théorique. Ainsi Antisthène méprise toute espèce de connaissances scientifiques. C'est au sens commun qu'il s'adresse pour obtenir les notions nécessaires à la vie pratique. Le sens commun suffit pour révéler à l'homme tout ce qu'il lui est utile de savoir. Il dit dans un langage qui fait penser aux ~~comprend elle les~~ mystiques du moyen âge. Combien ont peu de valeur à ses yeux les recherches logiques et physiques. — Diogène III. 103. ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἠθικῷ. Les cyniques sont appelés ἀναιδευτοι — Aristote. Mét. VIII. 3. 1043 B 23. Οἱ Ἀντισθενειοι καὶ οἱ οὕτως ἀναιδευτοι. — Diogène 103. γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθ. Il ne faut pas toutefois exagérer la valeur de ces assertions. Aristote a pu dépeindre à l'excès cette théorie.

Les principes des cyniques sur la connaissance se présentent à nous comme une polémique contre la théorie platonicienne des idées. La théorie est surtout négative. Antisthène prend pour point de départ le principe sophistique que la définition ou λόγος est l'objet de la science, et il cherche à se faire une idée précise du ~~redéfinir le~~ λόγος. Diogène VI. 3. πρῶτός τε ὡρίσατο

λόγον, λέγων. λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν, ἢ ἔστι, δηλῶν.

en elle-même, ~~la définition~~ Cette explication est assez vague; mais Antisthène la développe d'une façon précise. Selon lui, de chaque chose on ne peut affirmer qu'un seul prédicat, lequel épuise l'essence de cette chose. Ce prédicat qui seul convient à la chose, c'est l'οἰκεῖος λόγος et il y a contradiction à attribuer à une chose d'autres prédicats que l'οἰκεῖος λόγος, c'est à dire plusieurs prédicats. La théorie d'Antisthène est attestée par des textes d'Aristote, de Platon. — Métaph. V. 29. Ἀντισθένης ὥετο ἐνδόξως μηθὲν ἀξιοῦν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἑνὶ ἑνός.

Platon fait allusion dans ~~fait allusion~~ c'est certainement à la doctrine d'Antisthène que le Sophiste p. 251. B. — Tennemann § 87. — quand il dit que certains philosophes voient des difficultés à désigner une chose par plusieurs propriétés et plusieurs noms, parce qu'il est impossible que plusieurs soient un. On ne doit pas dire : « un homme est bon » mais « l'homme est homme » et « le bon est bon ». Ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι καὶ δὴ που χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον. La définition ordinaire qui contient plusieurs caractères n'a pour Antisthène aucune valeur. Ce n'est pas un οἰκεῖος λόγος mais un μακρὸς λόγος, qui est en dehors de la question. Tout l'effort d'Antisthène se portait donc à déterminer les noms d'une manière adéquate exacts des choses, ceux qui reproduisent ~~les~~ leur essence objective. Aussi ne nous étonnons nous pas de voir Aristote dire : — Métaph. I. 7. des noms familiers. Ἀντισθένης λέγει ὅτι ἀφῇρει παιδείας ἡ τῶν τῶν ὀνομάτων ἐπιβολή. Ces idées ne sont pas si méprisables que le veut Aristote.

Antisthène appelle l'attention sur le langage, sur la propriété des termes et leur valeur. C'était au moins poser une question très importante. Il est vraisemblable que pour Antisthène, l'ὄνομα est précisément le λόγος.

De ces principes Antisthène paraît avoir tiré plusieurs conséquences intéressantes.

D'abord il soutenait qu'on ne peut ni contredire ni se tromper. La contradiction est terme inconnu. — Aristote Met. V. 29. ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν ἔτι οὐδὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. — Topiques. I. 11 : οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν καθάπερ φησὶν Ἀντισθένης.

De plus, Antisthène paraît avoir tiré de ces principes une philosophie toute nominaliste. Chaque chose ne peut être désignée que par un nom et chaque mot ne convient qu'à une chose. Il s'en suit que les termes généraux n'ont pas de valeur objective et ne sont que des conceptions humaines. Le nominalisme d'Antisthène est ~~[illegible]~~ manifesté par la polémique avec Platon, qui ne cache pas son mépris pour les doctrines de son adversaire. — Simplicius ~~[illegible]~~ in ~~texte de Catégories~~ Scholie 66. B. 45. — Τῶν δὲ παλαιῶν οἱ μὲν ἀνῄρουν τὰς ποιότητας τέλεως, τὸ ποιὸν συγχωροῦντες εἶναι, ὥσπερ Ἀντισθένης, ὃς ποτε Πλάτωνι διαμφισβητῶν· Ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ.

~~quelle~~

Quel est au juste le sens de cette doctrine? ~~[illegible]~~ Platon nous l'indique dans le passage du Sophiste § 37 - Τοῦ τοιούτου ἐστὶν τὸ τοιόνδε κοινωνεῖν ἀλλήλοις, πῶς τὰ γένη φύσει ἐστὶν ~~[illegible]~~ participer les uns des autres

C'est le κοινωνία τῶν γενῶν. Le principe de
contradiction ou de l'identité | ~~veut~~ ~~est~~ ~~en~~ en effet ~~celui~~ ~~de~~ l'unité de l'être
exige
Une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être. Dès lors, des
genres ne peuvent pas se mélanger, unis dans un même sujet.
Cette doctrine prendra un caractère plus précis encore si Brentano
Zeller en rapporte à Aristote le texte du Théétète 201. E.
Ce système serait alors une sorte de théorie mécanique appliquée à
la connaissance. Au fond de nos jugements il y a des éléments
qualitatifs, simples et immuables. Ces éléments se rapprochent
mais ne se pénètrent pas : c'est une simple juxtaposition.
Or la juxtaposition des éléments dans les choses, correspond
dans le discours la juxtaposition des mots. Le discours développé
exprime les choses complexes et est légitime dans ce cas. Car le
complexe est formé de choses ~~composées~~ hétérogènes. Mais s'il sépare des
premiers éléments de l'être, de ce qui est au fond des choses, le langage
serait infidèle s'il exprimait par plusieurs mots ce qui est un.
Ainsi | cette théorie prend une signification et un intérêt qu'elle
entendre,
n'avait pas ~~d'abord~~ à première vue.

Elle paraît reposer sur la confusion du sens logique
et du sens métaphysique du mot « Être ». La logique n'existe pas
encore pour elle-même. Le mot « Être » n'est pas encore une
copule, un simple signe. Il a un sens métaphysique ; il
exprime l'existence. Du moment que l'on considère le sujet
comme | un, on ne peut le faire suivre d'un attribut multiple.
un être au sens éléatique du mot, c'est-à-dire comme
Pour les modernes « Être » signifie seulement un rapport établi
par la pensée entre des qualités, des expériences, des choses de sensation

« Être » prend un sens logique ou simplement psychologique. Pour les anciens, il avait un sens métaphysique : l'être un.

De plus Antisthène nie la possibilité de la contradiction et l'erreur. — Aristote Met. V. 29. — Ce texte le rapproche visiblement d'Euthydème et de Protagoras, qui le niaient aussi. Or la thèse des sophistes résulte du rôle qu'ils attribuaient à la pensée. Ils considéraient comme ayant pour fonction de saisir, de reproduire l'objet auquel elle s'applique. La pensée devait être comme le double de l'objet. C'est évidemment cette manière d'envisager la pensée qui préside à la philosophie d'Antisthène. Si nos pensées doivent être le double des objets, l'être-un ne pourra être exprimé que par un discours-un. Celui pour expliquer ce système deux postulats sont nécessaires : 1° l'unité de l'être, 2° le rôle de la pensée réduit à la reproduction de l'être.

Ces 2 postulats sont bien dignes de mépris.

1° Que l'être soit un, que tout se passe mécaniquement dans les choses, c'est une philosophie qui a aujourd'hui encore des adeptes ; Herbart par exemple dont la philosophie scientifique mathématique repose sur ces 2 postulats que les substances sont des qualités immuables et distinctes et que les contradictoires s'excluent.

2° Quant au 2e postulat, que la pensée doit reproduire l'être, il a été de plus en plus battu en brèche par la philosophie moderne, et en réalité, nous sommes amenés à renoncer de plus en plus au réalisme antique. Cela doit rendre service à la philosophie que de tirer toutes les conséquences de ce principe. Les cynique, en arrivant à des résultats absurdes, montrèrent

l'élimine de la science. Ainsi se fait la séparation des principes ~~des idées~~ aussi bien que des formes organiques.

De la distinction

Enfin Autrethème paraît avoir eu déjà ~~un~~ l'idée des jugements analytiques et synthétiques. — (Hermann. Systèmes Socratique. 30.) — Il ne maintient que des jugements ~~étrangers~~ identiques et rejette les autres, précisément à cause ~~du~~ du rapport ~~caractère~~ d'hétérogénéité existant entre le ~~du~~ sujet et ~~du~~ le prédicat. Il a donc déjà l'idée de l'existence de jugements synthétiques. Zeller trouve ~~cette~~ de cette doctrine stérile, parce qu'à admettre que des jugements identiques, Autrethème ne rend aucun service à l'esprit humain, la valeur de ces jugements n'aurait été niée par personne. Autrethème n'y attire pas moins l'attention sur la difficulté que présentent pour eux les jugements synthétiques au point de vue logique. Il pose ce dilemme : ou bien le jugement est contraire au principe de contradiction, ou bien il se réduit à une énonciation identique. Il a opté pour le 2e terme de cette alternative. Car supprimez toute espèce de jugement. Car des jugements équivoques ou identiques ne sont plus des jugements. Ils n'apprennent rien. Ils se réduisent à des noms. Autrethème a donc pris le mauvais parti. Mais il a reconnu que les jugements synthétiques présentent des difficultés que ne soupçonne pas le sens commun. La difficulté se trouve dans le rapport des jugements avec les conditions de l'être, c'est à dire avec l'unité qui semble être le caractère de l'être et la condition de la vérité de ~~ces~~ nos jugements.

Cyrénaïques

La philosophie cyrénaïque a avec celle des cyniques ce commun d'être principalement tournée vers la pratique. Elle développe un second côté du caractère de Socrate ; la disposition à placer le bien dans le bonheur, dans les avantages que procure la sagesse ou la vertu. Elle n'est pas aussi grossière que l'on pourrait supposer son principe du plaisir. Elle maintient le temps sur soi-même, la modération sinon comme fin, du moins comme condition du plaisir.

Il n'y a pas de lien étroit entre la morale et la logique cyrénaïques. Toutefois l'une et l'autre sont sensualistes. Nos perceptions, disent les cyrénaïques, rapprochant ainsi leur théorie de la connaissance de leur théorie psychologique et morale, — ne sont autre chose le sentiment de nos états personnels. Sur la nature des choses qui existent hors de nous, elles ne nous fournissent aucune donnée. Nous savons que nous avons la sensation du doux, du blanc, mais l'objet qui cause cette sensation est-il doux, blanc ? Nous l'ignorons. Un seul et même objet peut produire sur différentes personnes des impressions toute différentes. Comment prouver que la constitution de nos organes ou les circonstances qui entourent la perception ne nous font pas apparaître les choses tout autres qu'elles ne sont en réalité. Nous ne pouvons nous tromper sur la existence des sensations ; mais leur signification sur les objets extérieurs est nulle. Il n'y a pas de sensations communes. Nous ne pouvons savoir ce que sentent les autres hommes. — Cicéron Acad. II. 46. 142. Alius judicium protagoræ est ; qui putat id cuique verum esse quod cuique videatur ; alius cyrenaicorum qui pu

permotiones intimas nihil plus aut esse judicii. — VII. 20

De facto est eo ~~gradum~~ quem philosophi interiorem vocant aut doloris aut voluptatis in quo cyrenaici solum putant esse judicium. — Plutarque adversus Colotem. 24.28 1120 Οἱ κυρηναϊκοὶ τὰ πάθη καὶ τὰς φαντασίας ἐν αὐτοῖς τιθέντες οὐκ ᾤοντο εἶναι τὴν ἀπὸ τούτων πίστιν διαρκῆ, πρὸς τὰς ὑπὲρ τῶν πραγμάτων καταβεβαιώσεις, ἀλλ' ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ τῶν ἔκτος ἀποστάντες εἰς τὰ πάθη κατεκλείσθαν αὐτοὺς, τὸ φαίνεσθαι τιθέμενοι, τὸ δ' ἔστι μὴ προσαποφαινόμενοι περὶ τῶν ἐκτός. — Sextus Empiric. Ad Math. — 7. 191. Φασὶν οὖν οἱ κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβανέσθαι καὶ ἄψευστα τυγχάνειν· τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη, μήδεν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον. Λευκαινόμεθα καὶ γλυκαζόμεθα ---- Παντὰ τὰ φαινόμενα ἀληθῆ καὶ καταληπτά· μόνον τὸ πάθος ἔστι τὸ φαινόμ

La cause du pathos existe sans doute mais elle ne nous apparaît pas. Ainsi les cyrénaïques reprennent la doctrine de Protagoras mais avec cette différence qu'ils ne la rattachent plus du tout à la doctrine métaphysique d'Heraclite. ~~comme fondée sur de leur théorie logique~~. La logique existe de plus & plus pour elle-même & par elle-même.

D'ailleurs nos états internes sont définis beaucoup plus nettement. Les sophistes avaient déjà dit que l'homme est la mesure des choses, mais sans déterminer précisément qui dans l'homme est la mesure des choses. Quel est donc cet élément? C'est le πάθος, la sensation affective, seule réalité interne. — On comprend alors pourquoi les cyrénaïques rejetent aussi toute recherche physique et placent la fin de nos actions dans la recherche de la plus grande somme

de jouissances possibles. Cependant avant dire c'est plutôt leur doctrine morale qui détermina leur doctrine logique.

Ainsi les philosophes concevaient de plus en plus nettement la différence de nature entre les choses et les pensées, objet et le sujet de la connaissance. Les cyniques partant de l'être l'énaturèrent les fonctions intellectuelles pour les faire concorder avec ~~leur~~ cette idée ~~préconçue~~ de l'être. Les cyrénaïques, plus subjectifs, partent de la considération du sujet et interdisent à l'homme toute assertion sur l'être parce que les caractères que présentent les phénomènes subjectifs ne peuvent en aucune façon être transportés à l'être existant en dehors de l'esprit. ~~Cette~~ La variété, la contradiction inférente à la sensation est incompatible avec l'unité, la stabilité de l'être, ils en concluent que l'être est inconnaissable.

(La Xe Leçon est placée 5 leçons après cette page)

13 Leçon (Suite)

En faisant l'analyse d'un tout, on découvrirait exactement toutes ce qui s'y trouve ; la synthèse d'un tout n'ajouterait rien à l'analyse par laquelle ce tout est décomposé.

En résumé, l'objet que considère l'esprit, est ou bien τὰ στοιχεῖα, ou bien αἱ συλλαβαὶ (202, B.) c'est les éléments et les assemblages de ces éléments (et non pas les ~~mots~~ lettres et les syllabes, sens trop particulier ici) Or les éléments τὰ στοιχεῖα sont "ἄλογα καὶ ἄγνωστα — αἰσθητὰ δὲ —" ; quant aux assemblages de ces éléments "αἱ συλλαβαὶ, elles sont "γνωστάς τε καὶ ἐητὰς, καὶ ἀληθοῦ δόξης δοξαστάς." Telle est la doctrine. Peut-elle expliquer la science ?

Théétète 202, b = ch 39 (15).

Non, dit Platon. Et sa réfutation comprend deux parties. — 1° Platon prend un exemple : les lettres et les syllabes. Appliquée à ce cas particulier la théorie précédente aboutit à des contradictions. — 2° ~~Platon caractère~~ Platon plus à un point de vue plus général ~~[illegible]~~ il cherche toutes les définitions possibles du λόγος, et constate qu'aucune d'elles ne peut ajouter à l'ἀληθὴς δόξα ce qu'il faudrait pour constituer la Science.

1re partie de la réfutation. Application au cas des lettres et des syllabes. L'exemple que prend Platon est très ~~[illegible]~~ légitime, car c'est précisément cet exemple dit-il, qui avaient en vue les auteurs de la théorie en question. (On ~~[illegible]~~ retrouve ici le caractère général des théories des sophistes, allant non plus de l'objet au sujet, mais des conditions de la connaissance à la connaissance elle-même.) D'après cette théorie les syllabes ont une explication possible, les lettres, non. Ainsi σω (1re syllabe du nom de Σωκράτης) ἔχει λόγον, et le λόγος de σω est σ et ω ; mais une lettre, σ par exemple n'a pas de λόγος ; on ne peut en rendre ~~compte~~, l'expliquer.

Théétète 203, A — ch 40

En effet comment trouver les éléments d'un élément? "πῶς τοῦ στοιχείου τις ἔχει στοιχεῖα;" Que dit, élément, dit chose simple, irréductible. C'est là une idée importante dans l'histoire de la logique, idée venue de Platon et conservée jusqu'à Kant: considérer un composé comme formé d'éléments simples. Aristote ~~[illegible]~~ en fidèle à ce principe (Mét XII, 3.) ~~ἀνάγκη στῆναι~~. "εἰς ἄπειρον οὖν εἶσιν, εἰ μὴ μόνον ὁ χαλκὸς γίνεται στρογγύλος, ἀλλὰ καὶ τὸ στρογγύλον, ἢ ὁ χαλκός. Ἀνάγκη δὲ στῆναι." Il y a une ἐσχάτη ὕλη, un ἔσχατον εἶδος partout des ἔσχατα au delà desquels l'esprit ne peut (ni ne doit) aller. C'est sur ce principe que sont fondées les thèses des antinomies Kantiennes.)

Platon Théétète 203, b = ch 40

& indécomposables.

Aristote Métaph. XII (XI), ch.

Mais quand on ~~[illegible]~~ admet que les στοιχεῖα sont indécomposables c'è d'inconnaissables scientifiquement, comment ~~[illegible]~~ soutenir que les syllabes sont connaissables, les syllabes n'étant composées que des lettres (στοιχεῖα)? — La syllabe peut être conçue de 2 manières: 1° comme identique avec la réunion de toutes les lettres qui la composent; 2° comme consistant dans une idée (εἶδος), une forme ~~(parfois une résultante)~~ inhérente à ~~de~~ l'assemblage des lettres, "μίαν τινὰ ἰδέαν γιγνομένην ξυνιεβεντων ἀυτῶν" une idée existant, se produisant là où les lettres sont assemblées.

Théétète 203, c = ch 40

1° La syllabe est identique avec l'assemblage des lettres. — En ce cas connaître la syllabe c'est en connaître les éléments. Pourrait-on dire en effet que l'on connaît un total, selon si on en connaissait par les parties? Mais ici par hypothèse, les στοιχεῖα sont inconnaissables. Donc l'assemblage de ces στοιχεῖα est également inconnaissable. Il serait absurde de prétendre connaître l'assemblage de plusieurs termes quand on ignore chacun de ces

Théetète 203, d – ch 40

connaît ni σ, ni α, donc on ne connaîtra pas davantage leur réunion.

(2) 2° la syllabe est considérée non plus comme un total, mais comme un tout, une unité (μία ἰδέα) "ἓν τι γιγνόμενον εἶδος" (203, e). — Voilà, dit Platon, une grande doctrine "μέγιστον καὶ κύριον" surtout si on la généralise ἐν τοῖς γράμμασι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασι (204, a). C'est en effet ~~tout~~ une première forme de la théorie des idées. Mais ce ne sont encore là que des cadres vides, car ces philosophes ne peuvent les remplir, leur donner un contenu. Ils distinguent bien le total et le tout τὸ πᾶν et τὸ ὅλον et disent que ce qui est vrai de πᾶν peut ne pas l'être également de τὸ ὅλον. Mais peuvent-ils justifier cette distinction et surtout en tirer parti ? — On ne saurait, en tout ce qui est composé de parties, ~~on ne peut~~ distinguer τὸ ὅλον de τὸ πᾶν ; "ὅσα ἔχει μέρη ἐκ μερῶν ἂν εἴη" : ce qui se compose de parties résulte de ces parties. En effet, Théetète 204, e – ch 41 Toutes les fois que l'on pose les parties avant le tout, le tout ne peut être que le total de ces parties. Il ne faut donc pas chercher un tout distinct du total dans les choses qui sont composées de parties. Pour pouvoir faire cette distinction il faut donc considérer les lettres στοιχεῖα comme n'étant pas les parties de la syllabe. Cependant si la syllabe avait des parties, ces parties ne pourraient être autres que les lettres. Il ne reste donc plus qu'à considérer la syllabe comme étant autre chose qu'une composée de parties. Elle doit être une, sans être composée de parties, c'à d être une, d'une unité semblable à celle des στοιχεῖα eux-mêmes. — (Ces philosophes ne concevaient pas d'autre division que la partition, ni d'autres parties que des parties matérielles. La logique au contraire, distinguée de la physique, admet une unité

d'une pluralité différentes de l'unité et de la pluralité des choses matérielles ; une idée générale est une, tout en comprenant des idées particulières, et peut être posée avant ces idées particulières. Cette remarque est le germe du Platonisme : idée une admettant une multiplicité sans cesser d'être une unité. Mais c'est alors un point de vue logique et non plus seulement physique. Ici les philosophes dont parle Platon n'ont pas encore trouvé de contenu propre à leur idée ; ils empruntent toujours leur matière à la physique.) —

Mais si la syllabe est une, de la même unité que les στοιχεῖα, elle est ἄλογος comme eux. "εἰ δέ γε ἓν τε καὶ ἀμέρες, ὁμοίως μὲν συλλαβή, ὡσαύτως δὲ στοιχεῖον ἄλογόν τε καὶ ἄγνωστον· ἡ γὰρ αὐτὴ αἰτία ποιήσει αὐτὰ τοιαῦτα", la même cause produira de deux côtés les mêmes effets ; la même cause, c'à d la même unité ontologique, objective, idéatique. C'est cette unité qui rend inexplicable la lettre et par suite la syllabe, dès qu'elle est conçue, elle aussi, comme une unité. Platon se connaît ici que, si les principes de l'être doivent être cherchés dans les στοιχεῖα, éléments matériels qui ne participent en rien à la nature de l'esprit, ~~(Par conséquent en rien, rien n'est explicable)~~ la science est impossible. Pour que la science soit possible, il faut chercher la raison des choses ni dans les στοιχεῖα et leurs συλλαβαί, ni dans des idées qui ne sont encore que des στοιχεῖα, mais dans des principes en qui l'unité et la multiplicité se rencontreront d'une manière nouvelle, manière qu'il s'agit de déterminer. Les philo-

Theaete 205, e = ch. 8

[illegible] Platon sont des empirigères. Ils s'appuient [illegible]

et prétendent aller des sensations aux idées. Mais cette expérience sensible, le seul mode d'investigation dont ils disposent se retourne contre eux. En effet, dans l'expérience sensible on ne peut concevoir le tout comme étant autre que l'assemblage des parties : les parties sont posées avant le tout et le tout en résulte. Ainsi on a tort de soutenir que pour nous la syllabe est connaissable tandis que la lettre ne l'est pas ; car nous allons des lettres aux syllabes. Donc, et c'est la conclusion, s'il faut juger par les syllabes et les lettres de ce qui est vrai pour toute espèce de composés et d'éléments, "πολὺ τὸ τῶν στοιχείων γένος ἐναργέστερον τοῦ τὴν γνῶσιν ἔχειν ζητούμενον καὶ κυριωτέραν τῆς συλλαβῆς" ; nous dirons que ce qui est le plus clair, le plus immédiatement connaissable c'est τὸ τῶν στοιχείων γένος ; et dire que le συλλαβή est γνωστὸν et non le στοιχεῖον, c'est plaisanter, "καὶ εἴ τις φῇ συλλαβὴν μὲν γνωστόν, ἄγνωστον δὲ περιέχειν στοιχεῖον, ἑκόντα ἢ ἄκοντα παίζειν ἡγούμεθ' ἀνόν." — Ainsi quand on n'a pas de l'ἰδέα une perception spéciale, c'est supra-sensible, quand on n'y voit pas autre chose que les parties, lesquelles tombent sous le sens (τὰ στοιχεῖα αἰσθητά), ce qui est connaissable (~~mais~~ seulement d'une connaissance sensible), ce sont les στοιχεῖα et ~~l'on ne trouvera pas dans~~ les combinaisons de ces στοιχεῖα / un mode de connaissance ~~étrange~~ ~~ou~~ ~~pas~~ ces στοιχεῖα eux-mêmes.

Theætete 206, b - ch 41

Theætete 206, b - ch 41

ne comporteront pas / ne comportent pas.

2e partie de la réfutation. Qu'est ce que le λόγος ? Comment le définir ? Est ce quelque chose de nouveau qui s'ajoute à l'αἴσθησις, à l'ἀληθὴς δόξα, pour les compléter ? Qu'est ce enfin ? Car on en a parlé jusqu'ici sans trop savoir ce que c'était.

1° le λόγος est une opération qui consiste à exprimer par le langage ce qu'on pense de chaque chose, "τὸ τὴν αὐτοῦ διανοίαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, οὕτως ἐις κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον ἐις τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν." et plus loin, Platon appelle le λόγος "διανοίας ἐν φωνῇ ὥσπερ εἴδωλον". — Mais cette opération, tout le monde peut la faire; chacun peut exprimer ce qu'il pense d'une chose. Chez ceux qui pensent juste, le jugement vrai sera toujours accompagné du λόγος; le jugement vrai entraînera immédiatement le λόγος; il y a alors entre ces deux termes un lien analytique, et le λόγος n'est pas un élément nouveau qui vient s'ajouter aux autres. Cette 3e théorie rentre donc dans la 2e, elle est l'ἀληθὴς δόξα déjà réfutée.

Théétète 206, d-e
id 208, c-d

2° On peut encore définir le λόγος, non plus la simple expression de la pensée par le langage, mais l'explication de chaque chose par les éléments qui la composent, διὰ τῶν στοιχείων (206, c) et διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον (208, c), aller des parties au tout. Expliquer par exemple ce qu'est ~~par exemple~~ un char, ce sera ~~donc~~ énumérer l'une après l'autre toutes les parties dont un char se compose, en déterminer l'ordre et la position. (208, b). — Mais cette simple ~~disposition~~ énumération, dit Platon, ne diffère pas en nature du jugement vrai. C'est décomposer un jugement en d'autres jugements. Nous expliquons le jugement par le jugement, nous ne sortons pas du jugement. Nous n'avons pas encore trouvé la κοινωνία ἰδεῶν, un lien entre les idées [illegible]

Théét. 208, c – ch 43
id 209, a – ch 43

(3)

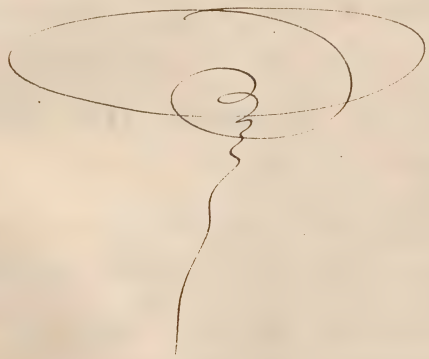
/ par λόγος

nous n'avons jusqu'ici qu'

3° On peut définir le λόγος ~~par~~ : ce qui indique la marque distinctive d'une chose " τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν ᾧ τῶν ἁπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν " et plus loin " ἡ τῆς τῆς διαφορότητος ἐρμηνεία ." ~~Dans~~ ~~on lira~~ ~~on~~ En ce cas on peut en prendre deux sens (entendre ~~alors~~ par λόγος le simple jugement porté sur la marque distinctive, l'opération par laquelle l'esprit la saisit : mais alors le λόγος est déjà impliqué dans l'ἀληθὴς δόξα ; on retrouve encore ~~le même~~ un simple lien analytique entre les deux termes. Par exemple si je ne connais pas Théétète, quand je le nomme, mon jugement ne porterait pas sur lui ; mon jugement suppose donc que je connais déjà sa marque distinctive. — ~~Faut~~ On peut en prendre deux sens (entendre) : la connaissance de la marque distinctive et non plus un simple jugement porté sur elle. Mais γνῶσις, c'est ἐπιστήμην ἔχειν ; on suppose alors ce qui est en question. — Donc si la science n'est pas αἴσθησις, ni ἀληθὴς δόξα, elle n'est pas davantage ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου. — Ainsi trois solutions négatives ; mais ces solutions ~~qui~~ nous empêchent du moins de nous tromper en croyant savoir ce qu'en réalité nous ne savons pas. — La science n'a pas encore été définie.

Quelle est la portée de cette argumentation ? C'est la condamnation du mécanisme logique, calqué sur le mécanisme physique et allant des sensations aux idées comme le mécanisme physique va des éléments aux ~~composés~~ corps, et ~~crée~~ croyant ~~ainsi raison~~ rendre raison du tout, parce qu'il le décompose en ses parties. C'est la condamnation de l'identité prétendue entre la science et l'analyse partielle qui isole les parties d'une idée, comme l'analyse matérielle isole les parties d'un corps. Le problème était ainsi posé : le raisonnement impliqué par la science ~~est-il, et la condition même,~~ se ramène-t-il au jugement ?

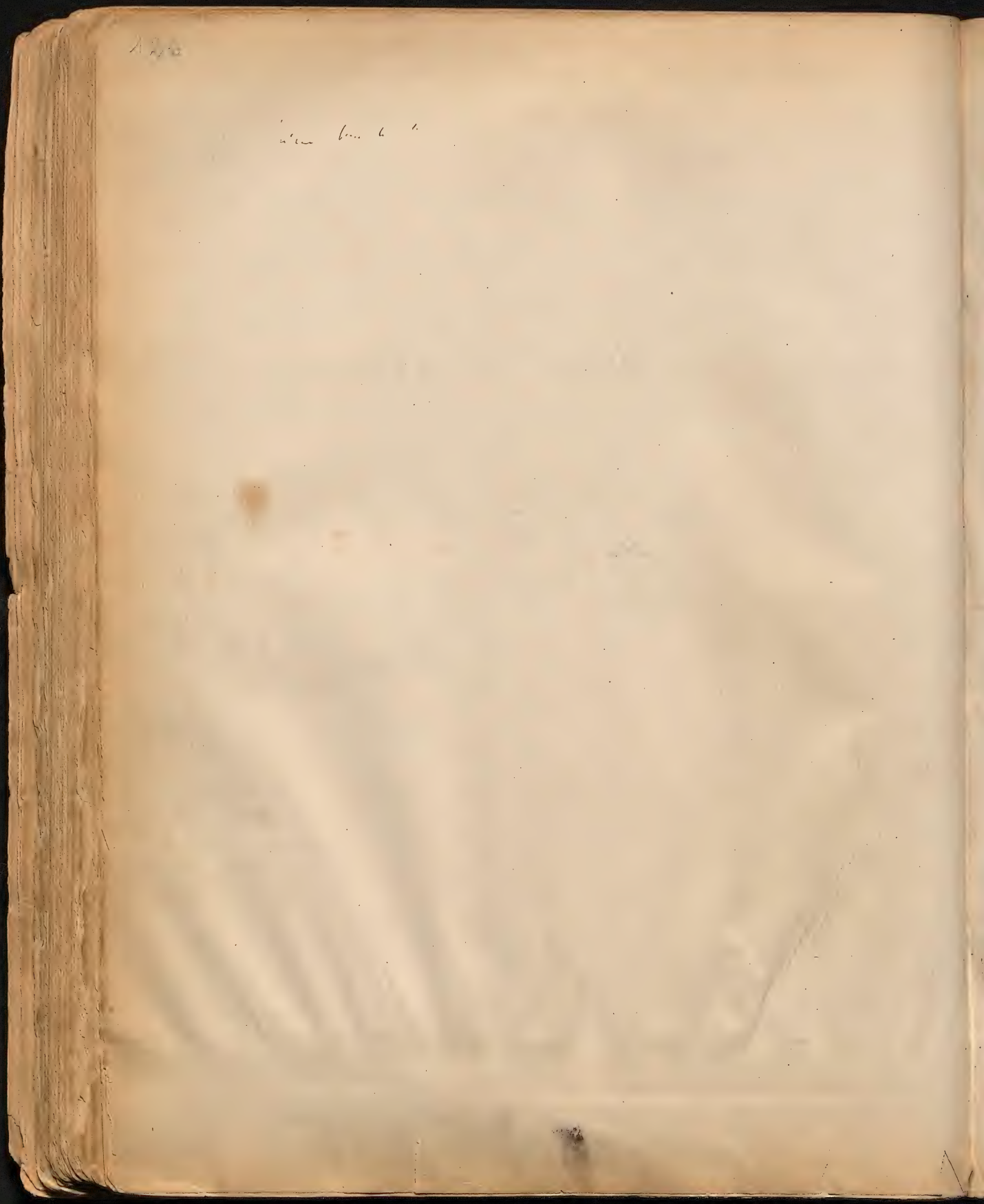
et le jugement se ramène-t-il à la sensation? Non, pas ~~Le~~ déjà dans le jugement il y a qqe chose de plus que dans la sensation, et celui qui va de la sensation au jugement ne peut rendre compte de ce qqe chose. — Ce n'est pas tout. Dans le raisonnement aussi, il y a qqe chose de plus que dans le jugement, et si l'on va du jugement au raisonnement, on n'en peut non plus rendre compte. — D'où vient que Platon conçoit ainsi le jugement et le raisonnement? C'est qu'il a l'idée d'un inconditionné, d'un absolu, que présuppose la science et que la théorie qui prend pour point de départ la sensation, ne peut pas expliquer.



Rédaction de philosophie.

14ème leçon.

M. Marion.



Doctrines positives de Platon sur la nature de la science

Bien que la conclusion du Théétète soit avant tout négative, on peut en dégager quelques déterminations positives, et d'abord une distinction précieuse, importante, féconde, déjà nettement établie par Platon, ~~bien sûr~~, celle des conditions subjectives et des conditions objectives de la science. Platon insiste sur la part de l'esprit dans la connaissance, il reproche à ses adversaires de méconnaître cette intervention de l'esprit. Le premier résultat positif est donc celui-ci : dans la science l'esprit est actif, il ne subit pas purement et simplement l'action des objets extérieurs et matériels ; ce qui est manifesté par les expressions suivantes : ἀναλογίζεσθαι, ἐπαναστρέφειν καὶ συμβάλλειν (186 B) revenir, rentrer en soi, réfléchir sur les choses ; ἐπισκοπεῖν τὴν ψυχὴν δι' αὐτῆς (185 E) Il y a des objets que l'on connaît par les organes des corps, mais d'autres que l'âme connaît δι' αὐτῆς. Enfin « πραγματεύεσθαι αὐτὴν καθ' αὐτήν. (187, A). Il y a donc un domaine propre à l'âme dans lequel elle peut voir et connaître ; c'est là que s'élabore la science. Cette part de l'âme est une opération active et indépendante, où l'âme se suffit à elle-même et qui ne consiste pas à saisir les choses avec les organes du corps. De plus cette opération est supérieure à l'individualité,

elle s'accomplit dans une sphère ~~supérieure à l'individualité~~ commune à tous les esprits. Au point de vue pratique c'est une opération très laborieuse, difficile à accomplir; elle exige un effort, elle n'est donc pas instinctive; c'est une opération essentiellement réfléchie et volontaire (186 C). Platon ~~et Locke~~ expose cette difficulté inhérente aux ἀναλογίσματα, aux réflexions que fait l'âme à propos des affections qui se produisent en elle par l'intermédiaire du corps : μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν ~~πολλῶν~~ πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται.

τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρὸς οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν

Voilà ce que nous savons jusqu'ici des conditions subjectives de la science. Platon s'étend davantage sur les conditions objectives. Son critique même ressemble fort à un raisonnement par élimination. La science n'est ni αἴσθησις, ni δόξα pure et simple, ni ἀληθὴς δόξα, ni ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου. Elle est ce qui reste de concevable, en dehors des ~~[illegible]~~ définitions ainsi éliminées. Qu'est-ce donc que cela? — La nature de cette opération est définie ontologiquement par la détermination de la nature de l'être, lequel échappe aux opérations inférieures que nous avons considérées. En réfutant la thèse de Protagoras, Platon nous a montré que l'objet de la science doit être de nature à comporter une science valable pour tous; ~~doit comporter une universalité subjective de la connaissance~~. Cet objet doit donc être indépendant du sujet connaissant, il doit avoir une existence et une nature propres, ne pas varier avec les individus. Du second lieu, l'objet de la science, comme nous le voyons par la réfutation d'Héraclite, doit présenter en lui-même un caractère de

nous a instruits d'une façon plus précise encore sur la nature de l'objet. L'objet, ce sont les essences communes, τὰ κοινὰ περὶ πάντων. (185, E) Ces essences peuvent s'appliquer à la fois aux objets de différents sens, et par conséquent ne procèdent pas de ces sens. Ce qu'on sent par un organe, on ne peut le sentir par un autre. Mais il est des essences communes aux sensations fournies par les différents sens. Ces essences sont énumérées 185, C. D B. οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταὐτὸν τε καὶ τὸ ἕτερον .... ἄρτιόν καὶ περιττόν — καὶ τἆλλα l'être et le non être, la ressemblance et la différence, le pair et l'impair, etc.

Voilà des essences communes. Partout où se trouve une essence commune à des objets de sensations particulières, nous avons affaire à un objet qui dépasse la sensation et qui est du domaine de la science. [La science repose en outre sur une distinction du vrai et du faux, non pas dans le sens admis par Parménide, qui refusait à l'erreur toute existence : au contraire, l'erreur est considérée comme ayant un certain degré de réalité ; mais, comme le dit nettement Platon, la science implique un critérium. Sinon, toute assertion serait vraie : or il y en a de fausses. Il y a donc un critérium, lequel est inhérent à l'objet : c'est une marque distinctive que possède l'objet lui-même. — Mais alors comment l'erreur est-elle possible ? Elle est rendue possible par le mélange des idées, des essences entre elles. L'erreur consiste à mélanger, à marier les idées d'une façon illégitime. Quand on unit les essences entre elles conformément à leur parenté propre, on ~~possède~~ atteint la vérité ; sinon on tombe dans l'erreur, tout consiste à ~~mélanger~~ marier convenablement les idées.

La réfutation de la troisième thèse nous a montré que

l'objet de la science se suffit à lui-même. Ce n'est pas un total indéfiniment divisible et dont la raison doive être cherchée dans des parties. ~~[illegible]~~ C'est quelque chose qui est ἀνυπόθετος. Le caractère absolu, cette αὐταρκεία, ne peut résider dans un tout sensible, qui n'est jamais en réalité qu'une ~~[illegible]~~ collection; il ne peut se trouver que dans un tout dont la divisibilité ne sera qu'idéale, qui préexistera à ses parties, et ce tout est ce qu'on peut appeler une idée, une forme supra-sensible, invisible, inaccessible aux sens.

Ainsi le Théétète lui-même nous fournit déjà quelques indications, qu'il s'agit de compléter à l'aide d'autres textes. En ce qui concerne la distinction des conditions subjectives et des conditions objectives de la science, on ne peut ajouter à ce qui a été déjà dit. Mais Platon montre l'importance de cette distinction dans le Timée 51 E. Il vient de distinguer δόξα ἀληθής, et νοῦς, et il montre que les deux choses s'acquièrent différemment : τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται ... καὶ τὸ μὲν ἀληθοῦς πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν. καὶ τοῦ μὲν παντὸς ἀνδρὸς μετέχοντον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι.

La distinction de deux états subjectifs est très-nette dans ce passage. ~~Cependant~~ De plus, on retrouve ici les caractères indiqués plus haut : il s'agit d'une opération active et indépendante des organes, d'une opération supérieure à l'individualité ; ~~de plus~~ enfin cette opération est ἀκίνητος. Que pouvons-nous maintenant trouver de nouveau pour déterminer l'objet de la science ? Platon insiste beaucoup sur la nécessité de la stabilité dans l'objet, pour que cet objet puisse être connaissable (Cratyle 439 E, 440 A). Si l'être est changeant, comme le veut Héraclite, il ne sera connu de personne, car au moment même où celui qui voudra le connaître s'y appliquera, l'objet deviendra autre, et il sera impossible de savoir quel il est ni dans quel état il se trouve. « ἅμα γὰρ ἂν ῥηθέντος τοῦ γνωσθέντος ἄλλο καὶ ἄλλοῖον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθείη ἔτι, ὁποῖόν γε τυγχάνει ἢ πῶς ἔχον.

En effet, une connaissance ne connaît ce qu'elle prétend connaître ~~que~~ quand cet objet n'est pas quelque chose de déterminé : γνῶσις δὲ ὅτου οὐδεμία γιγνώσκει ὃ γιγνώσκει μηδαμῶς ἔχον. Quels sont les éléments stables dans les choses ? Dans le Phèdre, 247 C, Platon, sous une forme mythique, donne une description et une énumération de ces essences supérieures. Il commence d'une manière sententieuse : Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε

τις ὑμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς, οὔτε ποθ' ὑμνήσει
κατ' ἀξίαν. ..... ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ
ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς
κυβερνήτῃ, μόνῳ θεατῇ νῷ χρῆται· περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς
ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. C'est l'essence qui
n'a ni couleur ni forme qui n'est pas tangible, mais qui est
véritablement. Un plus loin (247 D) : ... ἐν δὲ τῇ περιουσίᾳ
καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην,
καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἣ γένεσίς προσέστιν· οὐδ' ἣ ἔστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα, ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν· ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν. ——— Ce texte se rapporte à l'objet plutôt qu'au sujet. Ces essences intangibles, supra-sensibles sont la condition indispensable de la science. Nous lisons en effet dans le Parménide, 135 B, que la théorie des essences, des idées, présente beaucoup de difficultés, mais qu'en dépit de ces difficultés, on ne saurait l'abandonner, car abandonner les idées, ce serait abandonner toute science.

εἰ γέ τις δή, ὦ Σώκρατες, αὖ μὴ φάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι, πάντα τὰ νῦν δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτ' ἀποβλέψας, μηδέ τι ὁρίσῃ εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδ' ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτω τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δυναμὶν παντάπασι διεφθαρκέναι.

Ainsi on abolirait entièrement la faculté de discourir, de raisonner : Plus de pensée possible, si on niait l'existence

sensible est toujours en mouvement, est essentiellement instable. Si la science est possible, c'est qu'au-dessus des essences sensibles il existe des essences supra sensibles possédant la stabilité qui manque aux essences sensibles. Métaphys. XIII, 4 : Συνίδη δὲ ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα . . . διὰ τὸ πιστεῦσαι τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις, ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστε εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖ φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθήσεις μενούσας . . . οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην.

La théorie platonicienne de la science repose en résumé sur une distinction radicale de δόξα et de ἐπιστήμη. L'ἐπιστήμη est une opération propre de l'esprit, par laquelle l'esprit s'élève au-dessus des jugements individuels et ~~acquiert~~ s'établit dans la sphère de l'immuable ~~connaissances stables~~. Et cela, non par lui-même : mais par l'effet des objets auxquels il s'attache, en percevant non le changeant et le multiple, mais des essences communes aux objets particuliers : des essences stables, unes, appartenant à un tout idéalement divisible, non à une collection matériellement séparable, enfin supra-sensibles et existant en soi. Il est clair qu'en recherchant ainsi les conditions de la science nous avons franchi la sphère de l'usage ~~l'intelligence elle-même~~ humaine pour entrer dans l'ordre de l'être ~~l'intelligence elle-même~~ : nous avons abouti à la théorie des Idées. Dans la philosophie antérieure à Socrate, on va toujours ~~d'infinitive~~ de l'objet au sujet : Aristote très-expressément permet, et, mieux que cela, commande de dériver la théorie des idées de la recherche des conditions de la science. Platon a conçu nettement cette doctrine que la science est la mesure de l'être. (Timée, 51 E, 52 A). τούτων δὲ οὕτως ἔχοντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο, ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν.

Ainsi la nature de l'être est déduite par Platon des conditions de la connaissance ;—

En même temps Platon fait l'inverse et déduit la nature de la science de la nature de l'être. L'être est la matière du connaissable (République, 477, 478 B). La science a pour objet l'être ;— l'ignorance, le non-être : si donc la science correspond à l'être et l'ignorance au non-être, au mélange de l'un et de l'autre devra correspondre une action spéciale de l'esprit. Ἆρ' οὖν ἀγωμέν τι δόξαν εἶναι; Πᾶς γὰρ οὔ, ἔφη. Πότερον ἄλλην δύναμιν ἐπιστήμης, ἢ τὴν αὐτήν; Ἄλλην. Ἐπ' ἄρα τέταται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη, ~~κατὰ τὴν δύναμιν, ἢ~~ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν ἑκατέρα τῇ αὐτῇς. etc. (République, 477, B). (fin du livre V.)

Ici Platon part de la distinction de l'être et du non-être pour conclure qu'il doit exister dans notre esprit trois états correspondants, ἄγνοιαν, δόξαν, ἐπιστήμην. Plus loin il détermine la supériorité de l'ἐπιστήμη d'après les caractères mêmes de l'être. La δόξα s'applique non à l'être mais au mélange de l'être et du non-être, elle est la faculté de juger sur l'apparence. Ainsi Platon détermine ici les facultés de l'intelligence d'après la nature des objets auxquels elle s'applique. Etant donnée la nature de l'être, il s'ensuit que l'intelligence doit posséder des facultés correspondantes.

L'ignorance a pour objet le πάντως μὴ ὄν, et la δόξα ce qui tient le milieu entre l'être et le non être.

Ainsi Platon a soutenu ces deux thèses que la possibilité de la science est la mesure de l'être, et que les conditions de l'être sont la mesure de la science. Y a-t-il là un cercle vicieux ? Peut-être. Mais il y a surtout cette disposition des anciens à admettre une harmonie préétablie entre les choses et la pensée. Un grand nombre de modernes admettent encore ce postulat. Platon a donc eu l'idée d'une opération supra-sensible propre à la science, mais cette opération, il la définit par son objet plus que par ses caractères subjectifs, et il l'a encore conçue à l'imitation de l'opération sensible : car le νοῦς de Platon ne trouve pas précisément en lui-même, dans sa constitution propre, les éléments qu'il superpose aux données sensibles, mais dans une perception supra-sensible. Il ne se pense pas encore lui-même. Aristote fera un progrès dans le sens subjectiviste en considérant le νοῦς comme le sujet et l'objet de la pensée, comme se repliant véritablement sur lui-même.

Henry Marion

15ème Leçon.

Platon (Suite). — Les facultés Intellectuelles de l'Homme.

Nous avons déterminé la nature de la science, le but du travail Intellectuel ; nous avons à déterminer la méthode qui convient pour atteindre ce but : cette méthode est la Dialectique. Il est nécessaire de se demander d'abord quelles sont, selon Platon, les ressources dont ~~Platon pense que~~ l'Homme dispose. Notre ~~Cette~~ étude ~~est~~ a été divisée en 3 parties. La première, que nous avons faite, répond assez à ce que nous appelons pour tendre vers la Science. la Logique considérée comme science. La dernière comprendra la Logique, considérée comme art. Celle dont nous nous occupons aujourd'hui, aujourd'hui, renferme la partie de la Psychologie ~~sur laquelle repose~~ qui requiert la Logique considérée comme art.

Nous avons vu que la science proprement dite consiste, selon Platon, dans la détermination des Idées ou Essences simples et Immuables, et dans leur Combinaison d'après leurs affinités propres. Nous ~~en~~ sommes arrivés là non sans quelques tâtonnements et quelque incertitude. La détermination de la Nature de la Science nous a conduit à la Théorie des Idées. Il en sera de même ici. Cette Théorie est le centre de la pensée de Platon. Quoique procède logiquement, métaphysiquement, Psychologiquement, c'est toujours le point où il aboutit.

Quelles sont les facultés de l'Homme ? La réponse à cette question dépend de ~~Selon la nature~~ ~~d'après~~ la Théorie des Idées. Il serait donc plus conforme à la marche suivie

par Platon lui-même exposer l'accord de la théorie des Idées. Mais cette question de méthode a moins d'importance pour les anciens qu'elle n'en aurait pour les modernes. Il y a chez eux relation des parties du système, les unes sur les autres ; et s'il est vrai que la théorie platonicienne de l'âme humaine dépend de la théorie des Idées, il n'est pas moins vrai que la théorie des Idées dépend de la théorie de l'âme humaine.

De la nature de l'âme Platon a parlé de deux manières : d'une manière mythique et d'une manière scientifique. Il a parlé de la première façon surtout dans le Phèdre, où se trouve exposé sa doctrine sur l'origine, la préexistence, l'éternité, la réminiscence, l'amour. Dans le Timée aussi. (p. 41 et 69). Il a parlé de l'âme d'une façon scientifique dans le Phédon, et dans la République (livre IV).

Nous ne saurions ~~allons exposer d'abord~~ régler ces expositions mythiques et ~~plus~~ tout d'abord, ce que nous fournit le ~~texte nous fournit du~~ Timée. Platon met en scène le Dieu Supérieur, qui crée les Dieux Inférieurs, et qui leur explique la façon dont seront créées les races mortelles sans lesquelles l'Univers serait imparfait. (Cf. Timée, §§ 13. Trad. Saisset (Chaint).

Il résulte de ce passage : 1° que Platon distingue dans l'âme deux parties : l'une immortelle, dont le Dieu Supérieur fournit immédiatement la semence ; l'autre, mortelle, créée par les Dieux inférieurs. 2° Que l'âme immortelle de l'homme

est analogue à l'âme du Monde, sinon que les âmes des hommes ne sont pas des Emanations de l'âme du Monde. Elles existent παρὰ τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν, à côté, en dehors : de même que les Idées existent en dehors l'une de l'autre. Platon est mécanistes dans la même métaphysique. Il ne considère pas l'Etre Supérieur comme soumis au devenir. Le γίγνεσθαι, la γένεσις pour des imperfections. Cf. pour cette analogie avec l'âme du Monde un passage du Philèbe. p. 30. A. "Σω. Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἆρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν; — Προ. — Δῆλον ὅτι φήσομεν. — Σω. — πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταῦτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα; — Προ. — Δῆλον ὡς οὐδαμόθεν ἄλλοθεν, ὦ Σώκρατες." — Le texte, il ne dit pas précisément que l'âme humaine et l'âme du monde soient sorties d'une source commune, mais c'est bien là la pensée de Platon.

L'âme du Monde n'est pas une Idée ; elle n'est pas non plus un Phénomène. Elle est un terme d'union entre l'Idée et le Phénomène. Elle est le premier mode d'existence de l'Idée dans le Multiple. De même l'âme humaine n'est pas une idée, en dépit du passage du Théétète (184 D) qui semble dire le contraire. Ἀγνὸν γάρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλαί εἰσιν ἐν ἡμῖν, ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις, αἰσθήσεις ἐφαάδηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ἄλλο δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἧ διὰ τούτων ὅτον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά. Le texte ne prouve rien. Ἰδέα est employé souvent

par Platon dans un sens large et vague. C'est d'ailleurs un cas que se présente souvent chez les philosophes et surtout chez les philosophes anciens. Kant lui même a deux emplois très différents du mot Begriff qui signifie tantôt ~~concept~~ catégorie de l'entendement, tantôt tout phénomène intellectuel. Εἶδος, Ἰδέα désignent tantôt l'Idée, et tantôt une forme intellectuelle quelconque. Il faut ici prendre le mot au sens large.

La ψυχή, ou âme de l'homme est l'intermédiaire indispensable par lequel le Νοῦς se communique aux êtres créés. Voir Timée, p. 30.B. "Νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε Νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι, συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο κτλ...." Nous avions à travers le mythe à nous faire une Idée relativement précise de la nature de ψυχή et de son rapport avec Νοῦς. Il y a donc une parenté entre ψυχή et εἶδος ou Ἰδέα, entre l'âme et les Idées. A cette parenté, l'âme doit d'être éternelle. C'est le deuxième point de la partie mythique.

Nous venons d'assister à la création de l'âme. Rendons-nous compte maintenant de son Eternité. Platon démontre l'Eternité de l'Ame par la propriété qu'elle a d'être cause de son propre mouvement. Phèdre. p. 245 C. "Μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν ..... ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως." De même que l'Idée, en face du multiple et du changeant est le simple, l'immuable; de même

l'âme à côté du corps composé, périssable, est simple et éternelle. Telle est la nature de l'âme considérée dans son essence. Mais ce n'est pas ainsi qu'elle existe actuellement en nous. L'état où elle nous est donné est même si peu conforme à cet état idéal que ce n'est que par une sorte de retour, en renonçant à notre état actuel, que nous pouvons nous rapprocher de cet état primordial. Il y a là quelque chose d'analogue à la ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ « conversion » du Christianisme.

L'âme est donc déchue. Cette idée a une très grande importance. Elle ~~[illegible]~~ devait déterminer Platon et ses successeurs à s'occuper ~~[illegible]~~ de la méthode. Ses prédécesseurs ne se sont jamais demandé cela. Or ~~[illegible]~~ de cette chute il résulte ~~[illegible]~~ que l'âme ne voit pas du premier coup ~~[illegible]~~ les choses telles qu'elles sont. De là résulte ~~[illegible]~~ la nécessité de chercher et la difficulté de trouver une méthode propre à conduire à la vérité.

Toute âme humaine a vu la vérité. (Phèdre p. 249 B) "οὐ γὰρ ἦν γε μή ποτε ἰδοῦσα τὴν ἀληθείαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα." D'autre part, toute âme humaine est déchue de son état primitif de communication directe avec la vérité. Comment cela est-il fait? (Voir Timée p. 41 D et 44) ~~Cette~~ cette révolution, dans le Phèdre, est présentée comme l'effet d'une loi générale du monde; ~~[illegible]~~ elle est présentée comme un châtiment. (Phèdre p. 246 et 249). D'une manière générale, c'est l'union avec le corps qui fait déchoir l'âme. Dans le Timée la partie mortelle de l'âme, tout entière, survient à l'âme au même temps que le corps;

s'ajoute à la nature immortelle quand elle entre dans le corps. Pour Descartes le sentiment résulte pour l'âme de son union adventice avec le corps. Il y a là une ~~similitude~~ analogie.

Les éléments de cette partie mortelle sont « ἀιδοῖος ἀναγκαῖον εἶδη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων ξύμφυτον γίγνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονὴ καὶ λύπη μεμιγμένον ἔρωτα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν..... » [Timée 42. A–B.]

Dans le Phèdre au contraire, la partie mortelle de l'âme préexiste à la vie actuelle. L'âme y est assimilée comme un cocher conduisant deux chevaux θυμός et ἐπιθυμία, qui sont des ~~facultés mortelles~~ facultés soumises au changement. (Phèdre 246 A).

De ces deux doctrines, laquelle est vraiment la pensée de Platon ? N'essayons pas de le décider. Il ne faut pas trop presser des mythes qu'il se sert guère occupé de concilier entre eux. Il les développe pour eux-mêmes. Les Grecs avaient cette habitude. Ils oubliaient vite le sujet et le sens du mythe, et le développaient au point de vue artistique, poétique. Tout mythe platonicien a sans doute un sens philosophique : mais il ne faut pas le poursuivre dans les détails. Ce serait se donner une peine inutile, infructueuse.

Platon établit un lien entre la préexistence et les facultés dans l'homme disposé pour apprendre. Apprendre, c'est se

le souvenir. Platon établit encore un lien entre cette préexistence et la faculté que nous avons de concevoir des Idées supérieures aux données de l'Expérience, des idées qui ne sont jamais représentées exactement par les choses sensibles. Cette théorie est brillamment développée dans le Phèdre. (p. 249. B. et 899).

Toutes ces expositions ont une forme mythique, cela est évident. Elles abondent en contradictions et défauts. Les doctrines cosmologiques y sont téméraires, fantaisistes; plus poétiques de la poésie que de la science. Mais il est impossible d'admettre que ce soient simplement des mythes, des ornements du discours. Quelque difficile qu'il soit de faire un départ exact entre l'élément mythique et l'élément scientifique, même en ce qui concerne la chute de l'âme, la préexistence, les rapports de cette préexistence avec la faculté d'apprendre et avec la faculté de concevoir des Idées absolues, nous arriverons peut-être à ~~tout~~ dégager quelques indications précises; en rapprochant d'autres passages de ceux que nous avons déjà cités.

Il est certain que la doctrine de l'Eternité et par suite, de la préexistence et de l'Immortalité n'est pas une sorte de croyance religieuse ou de fiction poétique. Bien que ce soit une vérité scientifiquement établie, serait exagéré. Mais il y a dans le Phèdre toute une démonstration syllogistique qui ne permet pas de prendre cette doctrine ~~comme~~ pour une doctrine empruntée aux Mystères

ou à l'Egypte.

Du moment que c'est une doctrine féreuse, l'ἀνάμνησις et l'ἔρως doivent être aussi des doctrines féreuses, car toutes deux se déduisent nécessairement de la première. Comment cette série de vies antérieures n'aurait-elle pas laissé quelques traces dans l'âme? Platon a dit ~~qq part~~ dans le Phédon 107 d que l'âme, en quittant cette vie n'emporte avec elle que ses habitudes morales, la σωφροσύνη. De plus, Platon expose très-philosophiquement que l'ἀνάμνησις est la seule solution possible de questions qui se posent nécessairement. 1°. Comment est-il possible d'apprendre? 2°. Comment est-il possible de concevoir des idées supérieures à celles que nous fournissent les sens?

Insistons sur ces deux points considérés non plus comme des développements mythiques, mais comme des ~~opinions~~ thèses philosophiques, ~~et raisonnons à part~~. Les sophistes ont une objection pour démontrer l'absurdité du mouvement dans la vie intellectuelle. Ils disent: Comment chercher quelque chose? Ce qu'on cherche, ou on le connaît: et alors on ne le cherche pas; ou ~~[illegible]~~ On ne le connaît pas, et alors, comment le chercher? (Ménon. 80 D – 80 E). "ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ἀνθρώπῳ οὔτε τὸ προοίδειν οὔτε τὸ μὴ οἶδεν ....." (jusqu'à 81 A) Socrate résout la difficulté en disant qu'il y a des choses

Que nous avons vues et que nous ne savons plus. Il y a un milieu entre savoir et ne pas savoir. Les Sophistes sont trompés des Eléates qui appliquent à outrance le principe de contradiction et qui nient la fausseté. C'est déjà (comme sera plus tard) en ~~confondant le~~ recourant au temps ~~comme une réalité et en distinguant le passé de l'avenir~~ que Platon ~~sauve~~ concilie la fausseté (Cf. Hid. 81 D). Ainsi s'explique tout le processus de la connaissance. La question est elle résolue en réalité? Nous n'avons pas ici à ce point à l'examiner ~~ici~~ puisque nous procédons historiquement. (Cf. Euthyd. 275 D. les mêmes objections).

avec le principe de contradiction.

L'argumentation précédente procède a priori.

On sait comment Socrate démontre la même théorie a posteriori, en consultant les faits. C'est le fameux exemple de propositions géométriques retrouvées par un enfant qui ignore la géométrie. Ménon. p. 82 B.

Ainsi la théorie de la préexistence explique seule la possibilité de la recherche personnelle. C'est elle aussi qui explique la possibilité de concevoir des Idées, des Essences supérieures à la sensation. (Cf. Phédon, 73 C. §§ 18 de la Traduction déjà indiquée) "Ἀρ' οὖν καὶ τὸ δι' ὁμοιότητος ἐν....." Platon passe peu à peu des réminiscences de choses dont nous avons la sensation à des réminiscences de choses ~~qui~~ dont supérieures à la sensation. Jusqu'ici ce n'était qu'une association d'Idées. Maintenant c'est

produit un phénomène plus étrange et plus difficile à expliquer. (Cf. aussi Théètète §§ 29)

Il résulte de là d'une façon certaine quoique non évidente à priori que Platon n'admet pas que nous puissions ~~avoir des~~ atteindre les Idées par simple abstraction. Les Idées Mathématiques et surtout les Idées Absolues (Égalité, Être, Même, Autre) sont supérieures en perfection, en pureté à tout ce que peut offrir l'expérience, qui n'en donne jamais que des copies imparfaites. Nous connaissons d'ailleurs cette imperfection précisément parce que nous concevons l'~~égalité~~ Égalité parfaite.

Cette doctrine est fort importante. Elle a une conséquence, que Platon n'en tire pas, mais qui n'en est pas moins ~~réelle~~ nécessaire. C'est le dualisme de la pensée et des choses. Les lois de la pensée ne sont pas adéquates aux lois des choses, les lois des choses ne sont pas adéquates aux lois de la pensée. Le parfait est dans la pensée; dans la nature, il ne règne que l'imparfait, copie inadéquate des Idées.

C'est conformément à cette dissimétrie de l'Idéal et du réel que l'on peut, de nos jours, soutenir la détermination absolue dans la sphère des Idées Mathématiques sans, pour cela, l'appliquer

nécessairement aux choses réelles. Les propriétés mathématiques sont des limites, vers lesquelles tendent, sans jamais les atteindre, les figures réelles. Mais Platon ne s'occupe pas de cela. Cette doctrine, qui lui apparaît comme ~~une fausse~~ démontrée par l'expérience, lui sert seulement à prouver la nécessité de la réminiscence pour expliquer la connaissance.

Maintenant, nous avons le droit de nous poser une question. Comment Platon conçoit-il la connaissance antérieure? Cette question, Platon ne se la pose pas. Il parle de la vie antérieure où l'âme a vu les choses que la vie présente ne saurait lui faire connaître. Mais comment l'âme connaît-elle dans cette vie, ces choses supérieures à la sensation? ~~Un critique de Platon~~ Teichmüller a parlé d'une « Intuition sensible ». Mais Platon ne veut certainement pas parler d'une intuition sensible. L'ἀϊδής (intuitif, simple proprement dit) est incapable de percevoir les Essences dans la vie actuelle. Toutefois il semble bien que ce soit une intuition. (Cf. Phèdre, 250 c). L'âme contemple les Essences et les mots dont se sert Platon marquent bien l'idée de vue: ὁρᾶς, διορᾶν. Mais ces mots sont des symboles. Au fond, il s'agit d'une perception dans laquelle l'âme

est passive, de la perception des choses en soi qui existent en dehors de l'âme. C'est une intuition intellectuelle où l'âme voit à sa manière comme le corps voit à la sienne. Il ne s'agit nullement d'une forme inhérente à l'âme, d'un élément subjectif. Il s'agit, si l'on peut hasarder ce mot, d'une expérience supra-sensible.

Il ne faudrait pas abuser des rapprochements modernes. Mais il y a là quelque chose qui ressemble aux doctrines des positivistes partisans de l'hérédité, dans la façon dont ils expliquent l'existence des formes a priori de notre intelligence. C'est aussi par une expérience antérieure. Nous avons vécu d'une vie antérieure dans nos ancêtres. Il est vrai que là, cette expérience antérieure était tout aussi sensible que l'expérience actuelle. Chez Platon l'intelligence apporte en naissant des éléments (acquis dans un système antérieur) qui préparent à l'acquisition qu'elle pourra faire des connaissances sensibles. L'analogie est assez grande dans le détail : Platon ~~pense~~ admet ~~déjà~~ que d'une vie à l'autre l'individualité s'évanouit. C'est le matériel, ce n'est pas la forme individuelle de la connaissance qui subsiste

dans l'ἀνάμνησις. Nous n'avons pas conscience d'avoir nous-mêmes vu les ~~choses~~ essences.

A l'ἀνάμνησις est liée ~~une faculté de blâmer qui en revient tout, moralement~~ l'ἔρως. (Cf. pour la description de l'ἔρως. Phèdre §§ 31. – Banquet. p. 206 B. et Sqq). L'amour était pour Socrate plus qu'un instinct physique : c'était la faculté d'engendrer la Vertu en soi et dans les autres. Platon regarde l'instinct Philosophique comme une faculté génératrice : c'est pour cela qu'il le fait résider dans l'Amour. Dans le Phèdre cette idée de génération est mise en relief : l'amour y est surtout représenté comme une aspiration vers le Beau, comme un intermédiaire naturel entre nos âmes et les Idées les plus relevées. Le beau est directement aimable. Dans le Banquet, la définition est plus Philosophique, plus complète : elle rattache davantage l'ἔρως à l'ensemble de la Philosophie Platonicienne.

L'âme Éternelle aspire à reprendre possession d'elle-même. Elle ne le peut pleinement dans cette Vie. Il

ne lui est possible que de y arriver d'une manière symbolique, par la ~~génération~~. L'Ἔρως est l'instinct de l'Eternité, en tant qu'il se traduit nécessairement dans la vie présente par la génération dans le beau, selon le corps et selon l'âme. (Banquet, 206 B).

L'Amour est fils de πενία et de πόρος. C'est de quoi il est fille de la connaissance qu'a eue l'âme des Essences, et de sa déchéance. C'est parce qu'elle a possédé et perdu ce bien qu'elle l'aime. C'est une une forme intermédiaire entre la possession et la pauvreté. Or n'est-ce pas là ~~[illegible]~~, la ~~position~~ condition même où se trouve le philosophe à l'égard de la Vérité? Ἔρως δὲ φιλόσοφος ἐστί. (Banquet, 204 B).

L'amour passe par une série de degrés. 1° amour des beaux corps; 2° amour des belles âmes; 3° amour du Beau où qu'il se trouve. 4° enfin, amour du Beau en soi.

Nous avons vu déjà la façon dont est créée l'âme, et son union avec le corps. Nous avons suivi l'évolution même de l'âme à partir de son origine; nous avons étudié

les facultés qui lui viennent de la vie antérieure, l'αἴσθησις, l'ἔρως.

Restent les facultés intellectuelles proprement dites, δόξα et Νοῦς. Ici se pose une question. Combien y a-t-il ~~trois~~ de degrés ~~au dessus~~ dans les facultés intellectuelles? ~~Certains critiques pensent que Platon en admet 3.~~ (Cf. Rép. livre VII). ~~La théorie de la~~ Platon admet généralement ~~Certain~~ ~~triple~~ ~~indiqué~~ trois phases de la vie intellectuelle: l'δόξα, où se tient le vulgaire; l'πίστις des sciences ~~au dessus~~ qui sont un mélange de sensations et d'idées, et comme le prélude de la vraie science. Au sommet enfin, la vraie science, la dialectique. Νοῦς. ~~Ici Aristote voit Διάνοια.~~ On voudrait pouvoir rapporter à une faculté spéciale la Διάνοια cette région moyenne entre l'δόξα et la Dialectique. Mais un texte du Phédre montre que Διάνοια n'a pas ce sens dans Platon. En tous cas, si nous n'avons pas trois termes, nous sommes sûrs d'avoir trois degrés.

Ce qu'il y a de plus important, en somme, c'est que l'âme n'entre pas de plain pied dans la vérité. Elle est tout d'abord enfermée dans le monde de l'erreur. L'δόξα ne lui fait pas connaître les choses telles qu'elles sont. L'étonnement est le sentiment philosophique par excellence. De là la

réceptif d'une méthode ; que nous étudierons en elle-même.

Nous avons vu que Platon admet 3 degrés dans la Connaissance. Δόξης, διάνοια, Νόησις. Cette distinction se trouve un peu partout et sous toutes les formes dans les ouvrages. Mais il y a un passage important de la République (livres VI. p. 509 et 511 — VII, p. 533 et 511) que l'on peut résumer ainsi.

D'abord, d'une manière générale, les modes de la Connaissance se règlent sur les objets de la Connaissance. Autant de distinctions nous rencontrerons dans l'objet, autant en rencontrerons nous dans la manière de connaître. Or l'objet de la Connaissance se divise en deux catégories : le Νοητὸν γένος qui est οὐσία, et l'ὁρατὸν γένος qui est γένεσις. Le Νοητὸν γένος se subdivise en Ἰδέαι et en Μαθηματικά. L'ὁρατὸν γένος se subdivise en σώματα et εἰκόνες. On peut établir une sorte de proportion entre les quatre termes de cette classification :

$$\frac{\text{Ἰδέαι}}{\text{σώματα}} = \frac{\text{Μαθηματικά}}{\text{εἰκόνες}}.$$

Les Idées sont dans l'ordre intellectuel ce que sont les σώματα dans l'ordre sensible. A ces quatre objets correspondent quatre modes de connaître.

au Νοητόν, la Νόησις; à l'ὁρατόν, la Δόξα; aux Ἰδέαι, le Νοῦς dans l'opération et l'ἐπιστήμη proprement dites; aux Μαθηματικά, la Διάνοια proprement dite. Enfin, comme subdivisions, aux σώματα la πίστις; aux εἰκόνες, l'εἰκασία.

La Νόησις ou ἐπιστήμη répond à ce que Platon appellera la Dialectique. La Διάνοια répond à la Mathématique, ~~essentiellement~~; la πίστις à la Rhétorique. L'εἰκασία à la δόξα pure et simple, à la δόξα proprement dite. La πίστις doit répondre à l'ἀληθής δόξα. La Διάνοια à l'ἀληθής δόξα μετὰ λόγου. Et ce degré supérieur de la connaissance, que j'ai cru pouvoir le chercher dans le devoir, l'ἐπιστήμη supérieure, n'est autre que la Νόησις. Ainsi, il y a quatre degrés dans les manifestations ~~successives~~ de la pensée: l'opinion commune, la rhétorique, la mathématique, enfin, la Dialectique.

Si l'on réunit εἰκασία et πίστις qui ne diffèrent pas essentiellement entre elles, il reste les trois degrés indiqués précédemment: αἴσθησις, διάνοια, ἐπιστήμη. La chose reste la même, sauf que le degré inférieur de la connaissance, l'αἴσθησις, se subdivise

en sinx et tiers. Dans l'ensemble du Platonisme, il est plus juste de ne compter que 3 degrés : la Connaissance du Phénomène, la Connaissance de l'Être, et une Connaissance intermédiaire.

Le propos de cette Théorie est de montrer que l'homme débute par l'erreur, qu'il ne connaît pas immédiatement la Vérité, qu'il ne lui suffit pas d'ouvrir les yeux pour la Voir. Il voit d'abord les choses non pas en elles mêmes, mais en lui même, et pour lui-même ; individuellement, si l'on peut dire, et non Universellement. Cette ~~ne~~ doctrine entraîne comme conséquence ~~plus de force encore à~~ la nécessité d'une Méthode, qui sera la Dialectique.

A. Rébellion

XVIe Leçon.

La Dialectique de Platon

De tout ce que nous avons vu précédemment, il résulte, à travers certaines divergences:

1° Que l'état naturel de l'homme n'est pas en conformité avec les conditions de la science; que l'homme ne se trouve pas, de prime abord, placé par sa nature dans l'état requis pour connaître les choses telles qu'elles sont;

2° Que cependant il dispose de facultés qui lui permettent de s'élever au dessus de son état primordial et d'arriver à la Science.

C'est cette marche de l'esprit humain qui, d'abord éloigné de la vérité, parvient pourtant à s'en rapprocher peu à peu et finit par l'atteindre, que symbolise, au VIIe Livre de la République, la fameuse allégorie de la Caverne. Platon suppose des prisonniers renfermés dans une caverne, dès leur enfance. Derrière eux est un feu dont la lueur les éclaire, et dont ils sont séparés par un chemin escarpé le long duquel est bâti un mur. Des hommes passent ~~le~~ devant ce mur; leur ombre se projette au fond de la caverne, et les prisonniers prennent ces ombres pour des réalités. Si l'on détachait l'un d'eux,

et qu'on l'amenât à la lumière, d'abord ébloui par la clarté du jour et le nouveau spectacle qui s'offrirait à ses yeux, et s'habituant cependant à voir le soleil et les choses mêmes; et si on le reconduisait dans sa première habitation, il voudrait à tous prix désabuser ~~ses compag~~ anciens compagnons des illusions dont ils sont ~~[illegible]~~ dupes.

Le sens de cette fiction ingénieuse, c'est que pour passer de l'erreur à la vérité, l'esprit doit détourner ses regards des choses sensibles | vers les choses intelligibles. C'est un symbole poétique pour rendre plus saisissants les avantages et l'excellence de la méthode recommandée par Platon, ou la Dialectique.

A pour les porter

De la Dialectique, il est question partout chez lui, mais, nulle part, il n'en est fait une théorie complète et développée. ~~Il~~ Il en résulte qu'on aurait tort de ne chercher des indications sur la Dialectique que là seulement où elle est nommée, — de même qu'on aurait tort aussi de la voir partout et toujours. Platon ne ~~n'est pas~~ s'attache pas au sens précis des mots avec ~~avec~~ la même ~~la même~~ exactitude scrupuleuse qu'un moderne: διαλέγεσθαι a chez lui tantôt un sens spécial et philosophique; tantôt la signification plus générale et plus large de la langue commune. Mais, d'un autre

autorisés, toutes les fois que nous rencontrerons chez lui des renseignements sur cette méthode, à ceux qu'il s'agit de la Dialectique.

Elle est d'ailleurs bien diversement comprise par les différents interprètes de Platon. Tandis que M. Fouillée la ~~[illegible]~~ trouve partout et qu'il ramène toute la philosophie platonicienne à la ~~[illegible]~~ Dialectique des ~~sentiments~~ Pathos, ~~des~~ ~~[illegible]~~ à la Dialectique d'Aristote ~~[illegible]~~ ~~la~~ Dialectique des ~~actes~~ actions; M. Zeller, au contraire, ~~la~~ réduit la dialectique à n'être plus qu'un procédé purement logique, consistant à définir d'abord, à diviser ensuite, et il laisse complètement de côté la transcendance de l'idée, qui semble pourtant impliquée dans la méthode platonicienne. Quoi qu'il en soit, nous énumérerons d'abord les différentes sortes qui y ont trait.

La Dialectique est fréquemment célébrée par Platon, et en termes pompeux:

Phèdre, 266, B. Τούτων δὴ ἕνεκα αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων, καὶ συναγωγῶν, ἵν' οἶός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἐάν τέ τινα ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκότα ὁρᾶν, τοῦτον διώκω — κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῦ. Καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν, εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεοὺς οἶδε· καλῶ δὲ δὴ μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς.

Philèbe, 16, B, C. ... οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο, ἧς ἐγὼ ἐραστὴς μὲν εἶμι ἀεί, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησε. — Τίς αὕτη; — ἣν δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπόν,

χρῆσθαι δὲ παγχάλεπον. Πάντα γὰρ ὅσα τέχνης ἐχόμενα ἀνευρέθη πώποτε, διὰ ταύτης φανερὰ γέγονε..... Θεῶν μὲν ἕνεκ' ἀνθρώπους δόσις, ὡς γε καταφαίνεται ἐμοί, πόθεν ἐκ θεῶν ἔρριπται διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί.

Ainsi la Dialectique est la méthode qui préside à toutes les découvertes. On peut même dire qu'elle est la vérité, car la vérité, suivant Platon, devient pleinement accessible à l'homme du moment qu'il sait diriger convenablement ses facultés pour l'atteindre. Remarquons ~~qu'aujourd'hui~~, que, pour les modernes, la enquête de la vérité ne paraît pas si facile; la méthode toute seule ne leur semble pas suffire pour arriver à la science, et ils se posent, sur la possibilité de la connaissance, sur la certitude, sur la ~~légitimité~~ véracité & la portée des facultés humaines, des questions ~~que~~ auxquelles les anciens ne songent pas. Aux yeux de ces derniers, en effet, pensée et vérité ne font qu'un; bien conduire ses pensées, c'est entrer par cela même en communication avec l'être absolu, et la Dialectique, dès lors, est une métaphysique en même temps qu'une Logique.

Avant d'indiquer les procédés de cette méthode excellente et universelle, il nous faut déterminer au préalable l'objet, la fin [illegible] Quelle est [illegible] les idées [illegible] Platon [illegible] la détermination de cette [illegible] Puisqu'il est [illegible] chez [illegible] Platon

de la raison est-elle nécessaire pour connaître la vérité ? La République & le Sophiste nous fournissent à ce sujet deux textes importants qui semblent rapprocher le Platonisme, au moins quant à l'objet qu'il se propose, d'un système contemporain, celui de Herbart, ~~[illegible]~~ touchant l'élaboration des Concepts, die Bearbeitung der Begriffe.

République VII, 523 Δείκνυμι ..... τὰ μὲν ἐν τοῖς αἰσθήσεσιν, οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, ὡς ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα, — τὰ δὲ παντάπασι διακελευόμενα ἐκείνην ἐπισκέψασθαι, ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης. Parmi les données des sens, il en est qui n'ont pas besoin de la νόησις, c'est-à-dire qui sont claires par elles-mêmes ; mais il en est aussi qui ne nous satisfont pas, auxquelles nous ne pouvons nous tenir : elles appellent la réflexion et en ont besoin, parce que, dans ce dernier cas, la sensation ne nous donne rien de sûr et d'admissible. Parmi nos idées, telles qu'elles nous sont données, les unes soulèvent des problèmes, les autres n'ont rien d'embarrassant. Voici par exemple un objet sensible, un doigt, si l'on veut, que l'on considère en lui-même, ~~et~~ séparément : la perception que nous en avons ~~peut~~ ne soulève aucune question, ne provoque aucune difficulté. Nous ne nous demandons pas s'il est autre qu'il ne paraît être ; il ne nous fait pas passer d'une sensation à l'autre ; il ne produit pas en nous deux impressions contradictoires

Mais si nous nous demandons : ce doigt est-il grand ou petit ? Alors les données fournies au jugement par les sens seront contradictoires, car ce doigt, grand par rapport à celui-ci, est petit par rapport à celui-là. Si l'on admet le principe de contradiction — et Platon l'admet — il semble impossible de s'en tenir à ces données, et, en cette occasion, le témoignage des sens paraît absurde à l'entendement qu'il force à réfléchir : τὰ μὲν οὐ παραχαλοῦντα, ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα. τὰ δ' ἐκβαίνοντα ὡς παραχαλοῦντα τίθημι, ἐπειδὰν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ ..... — καὶ γὰρ αὗται γε ἄτοποι τῇ ψυχῇ αἱ ἐμμηνεῖαι καὶ ἐπιστρέφεως δέομαι.

République, VII 523, C, 524, B.

Que fait l'âme pour se débarrasser de cette contradiction inhérente aux données immédiates des sens ? L'âme se demande si ce jugement qui renferme des éléments contradictoires porte sur une seule chose ou sur deux, et, divisant et distinguant ~~ensuite~~ ce que la sensation confondait, elle considère comme existant à part chacune des choses contradictoires qui lui étaient données comme appartenant à un seul et même objet. C'est ainsi qu'elle échappe à la contradiction et se satisfait elle-même ; c'est ce que Platon explique à l. passage suivant, où la [illegible]

République, VII, 524, e. Μέγα μὴν ἡ ὄψις καὶ σμικρὸν εἴδωλα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον, ἀλλὰ συγκεχυμένον τε. Ἦ γάρ; — Ναὶ — Διὰ δὲ τὴν τοῦτον ταφήνειαν μέγα ὦ καὶ σμικρὸν ἡ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν, οὐ συγκεχυμένα, ἀλλὰ διωρισμένα, τοὐναντίον ἢ ἡ ἐκείνη.

Ce texte important nous donne, du point de vue de Platon, une idée très précise et très claire. L'esprit pose comme séparés les éléments contradictoires des données de la sensation. C'est là justement le point de départ de Herbart, qui en est venu par a procédé à nier le mouvement, l'étendue, l'inhérence, la causalité & le moi, parce qu'il y trouvait, par l'analyse, des contradictions; il a réduit les apparences complexes à des éléments simples, séparés, en réalité, les uns des autres; quant aux rapports établis entre eux, ce sont des liaisons arbitraires et toutes subjectives.

Ainsi d'une part, la dialectique consiste à séparer ce qui, bien qu'uni dans la sensation ne peut l'être dans la réalité absolue, parce que les éléments, ainsi rapprochés, de la sensation, sont contradictoires.

Mais, en second lieu, ces idées, qu'on arrive à déterminer en appliquant le principe de contradiction et que l'intervention de la raison distingue, au fond des mélanges donnés par les sens, — ces idées, dirons-nous qu'elles n'ont entre elles aucun rapport? Ou bien dirons-nous qu'elles participent

toutes les unes des autres ? Ou bien quelques unes s'excluent tandis que les autres s'appellent ?

Aucune des deux solutions extrêmes n'est la vraie. Mais alors on doit déterminer quelles sont les idées qui s'excluent, quelles sont les idées qui s'appellent, et l'on procédera, dans cette détermination, non pas d'une manière mécanique, mais avec discernement, de telle façon que l'intervention de l'esprit est ici nécessaire.

C'est ainsi du moins que le problème est posé dans le Sophiste (251, A à 253, A, B, C, D, E) avec ses trois solutions, dont une, selon Platon, est bonne, et les deux autres mauvaises.

Pour soutenir la première thèse, il faudrait, par exemple, affirmer que le repos et le mouvement ne participent en rien de l'être.

Mais, séparé de toute réalité, le mouvement n'existe pas, ni le repos non plus. Un être qui ne serait ni en repos, ni en mouvement, ne se conçoit pas ; on n'en peut rien dire : il n'existe pas. Voilà où l'on en est conduit si l'on nie toute κοινωνία.

Au contraire, affirme-t-on la κοινωνία universelle ? Mais on se condamne alors à dire que le mouvement est en repos, et le repos en mouvement, que ces deux idées, et par suite, ces deux choses participent l'une de l'autre, ce qui est inintelligible.

Reste la troisième solution, suivant laquelle certaines idées seulement s'accordent entre elles, tandis que les autres s'excluent

/ disons : nous

/ c'est-à-dire des deux premières

e

.....καὶ μὴν εἴ γέ τι τούτων ἀναγκαῖον, ἢ πάντα, ἢ μηδέν, ἢ τὰ μὲν ἐθέλειν, τὰ δὲ μὴ συμμίγνυσθαι....

...Δείξειν ποῖα πάντων συμφωνεῖ τῶν γενῶν, καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται,

Ainsi la dialectique détermine 1° les idées 2° leurs rapports. Et elle est un art en même temps qu'elle est une science, parce qu'il n'y a pas de règles simples, universelles qui puissent être appliquées soit dans l'une, soit dans l'autre tâche.

S'agit-il, en effet, de déterminer les ~~rapp~~ idées? Tantôt, comme nous l'avons vu, le problème se pose, tantôt, il ne se pose pas : il est donc ici besoin de discernement. S'agit-il de déterminer les rapports des idées entre elles? Ici non plus, pas de formules absolues : certaines idées seulement s'accordent avec certaines autres : c'est à l'esprit de les discerner. La dialectique est donc bien l'élaboration des concepts, dirigée suivant deux principes : un principe de séparation ou d'analyse, et un principe de synthèse, appliqués tous les deux conformément au principe de contradiction.

C'est l'objet de la dialectique. Cherchons maintenant en quoi elle consiste, et commençons par énumérer les textes sans intention systématique.

1° La Dialectique est d'abord un effort pour rendre raison de ce que l'on avance, δοῦναι λόγον. C'est là ce qu'on n'obtiendra jamais, dit Platon, des sectateurs d'Héraclite, qui ne sont pas des dialecticiens. Quand on possède l'opinion vraie sans le λόγος, ἀληθῆ δόξαν ἄνευ λόγου, on peut bien ἀληθεύειν μέν, γιγνώσκειν δ' οὔ, on possède un jugement vrai, mais on n'a pas la connaissance

Théétète, 179, E.

Théét. 202. B.

dans toute la force du terme, on ne sait pas.

2° La Dialectique consiste à rendre raison en allant du facile au difficile, du petit au grand. Dans les grandes entreprises, dit Platon dans le Sophiste, δέδοκται τὸ πρότερον ἐν μικροῖς καὶ ἐφάδιον αὐτὰ δεῖν μελετᾶν, πρὶν ἐν αὐτοῖς τοῖς μεγίστοις. Sophiste, 218, D

3° La Dialectique consiste à rendre raison non pas seulement par des images ou des exemples, mais encore par des concepts abstraits. Il est certaines choses, en effet, facilement accessibles, pour lesquelles ~~xxx~~ des ἀσοφηταὶ ὁμοιότητες, des εἴδωλα, des images ~~qui~~ suffisent à satisfaire l'esprit et à lui procurer l'évidence. Mais il en est d'autres dont il est nécessaire de « donner » et de « recevoir » le λόγος, et qui ne sont évidentes qu'à la raison pure : Politique, 285. E

τοῖς δ' αὖ μεγίστοις οὖσι καὶ τιμιωτάτοις οὐκ ἔστιν εἴδωλον οὐδὲν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους εἰργασμένον ἐναργῶς .... διὸ δεῖ μελετᾶν λόγον ἑκάστου δυνατὸν εἶναι δοῦναι καὶ δέξασθαι. Τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνῳ, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ παρῶν δείκνυται.

4° Platon n'est pas cependant un sceptique. Il ne nie pas la part des sens dans la connaissance, et son dualisme ne va pas jusqu'à rejeter purement & simplement les données des sens,

avec des éléments tout intellectuels. L'αἴσθησις, la μνήμη, quand on fait les interprètes, quand on en fait un légitime usage, ont aussi leur rôle dans la connaissance:

Philèbe, 38, E, 39, A. ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταὐτὸν, κἀκείνα ἃ περὶ ταῦτά ἐστι τὰ παθήματα, φαίνοιτό μοι σχεδὸν ὅσον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους. καὶ ὅταν μὲν ἀληθῆ γράφῃ τοῦτο τὸ πάθημα, δόξα τε ἀληθὴς καὶ λόγοι ἀπ' αὐτοῦ συμβαίνουσιν ἀληθεῖς ἐν ἡμῖν γιγνόμενοι.

Philèbe, 60, D. On doit ranger sous un même chef, — dit Platon en un autre endroit, μνήμην, φρόνησιν καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀληθῆ δόξαν, la mémoire, l'intelligence, la science et l'opinion vraie.

5° La vraie rhétorique, — sans être encore la science, — a déjà avec elle une certaine parenté. C'est un ~~autre~~ second mode de connaissance inférieur auquel Platon fait sa part. Dans le

Phèdre, 42-§ 8 Phèdre, il montre que trois conditions sont requises pour faire un bon discours: d'abord, la connaissance exacte de la chose dont on parle; ensuite, la disposition des parties de son discours dans un ordre logique, de façon à faire de ces parties les membres d'un seul & même corps; enfin, puisque le discours doit agir sur les âmes des ~~spectateurs~~ auditeurs, puisque son objet est la ψυχαγωγία, l'orateur est obligé à connaître non seulement l'âme en général, mais aussi les différentes espèces d'âmes & de caractères.

Sinon, la rhétorique n'est plus qu'une routine, un métier, non plus un art véritable, & si elle produit la persuasion, ce n'est pas par science, ce n'est pas par des procédés certains, c'est par hasard.

C. Le λόγος, si nécessaire, consiste dans un jugement qui discerne et sépare les essences générales auxquelles participent les essences particulières. Il dévoile les πάθη qu'on peut affirmer des choses en question. Ainsi le plaisir et la douleur peuvent être subsumés sous les prédicats τὸ μᾶλλον, τὸ ἧττον, par conséquent sous le prédicat τὸ ἄπειρον. C'est en ce sens que, suivant Platon, le nom peut être διδασκαλικόν τι ὄργανον, un instrument de la science, καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας, et un moyen de déterminer les essences, les idées générales.

Philèbe, 41, D 42 AB

Cratyle, 388, B.

Telles sont les premières indications que les textes des dialogues de Platon nous donnent, soit sur l'objet, soit sur les procédés de la Dialectique

Rédaction de Philosophie

XVII

Emile Roy

XVIIe Leçon.

La Dialectique de Platon (suite).

—

7° Le dialecticien est celui qui sait interroger et répondre. La dialectique est une conversation, mais une conversation méthodique. Cratyle 390 C. Τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι ἢ διαλεκτικόν; Qu'est ce maintenant que cette interrogation, ce dialogue? C'est tout d'abord une épreuve à laquelle on soumet la thèse en question, πεῖρα, une pierre de touche qui sert à découvrir quelle est sa valeur. On trouve l'expression βασανίζειν Philèbe 13 C et Théétète 191 C. Le dialecticien pour avoir un point de départ sûr, fait l'adversaire à des concessions et de ces concessions il tire des conséquences qui renversent tout le système de son adversaire. Mais cette πεῖρα n'est pas un jeu dans lequel on se propose de tout démontrer, ou de tout réfuter. Ainsi la dialectique se distingue de la Sophistique elle conduit sans doute à contredire ἀντιλέγειν: mais tandis que pour le sophiste ἀντιλέγειν est une fin, le dialecticien ne voit là qu'un pur jeu ἀγωνιστικόν Théétète 164 C

moyen; et il détruit la pratique des Sophistes comme étant un

est ἐριστικόν si l'on y joint l'amour de la dispute. Pour lui contredire n'est qu'un moyen et la πεῖρα à laquelle il soumet toute opinion a pour fin la determination de la vérité.

8° Un autre texte Philèbe P 17 A a plus de portée.

Il s'agit de la manière de faire un et plusieurs. Platon distingue le genre, l'espèce et l'individu. Pour lui les individus sont en nombre infini : donc pas de science de l'individu qui est ἄπειρον infini cad indéterminé. Le genre et l'espèce sont multiples mais en nombre déterminé. L'éristique se distingue de la dialectique en ce qu'elle ne considère que le genre et l'individu et néglige les espèces intermédiaires, Οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μέν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ βᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει οἷς διαχωρίζομεν τό τε διαλεκτικῶς πόλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους Philèb 17, A

Un peu plus haut il était dit que le jeune homme ~~[illegible]~~ attaché à l'éristique s'amuse à embarasser tous les gens qui l'approchent en jouant avec l'un et le multiple. Il ne voit pas que ceux-ci se confondent dans l'espèce qui est intermédiaire,

si bien qu'il n'y a pas contradiction radicale. Ceci nous montre que Platon repousse l'application du principe de contradiction tels que l'entendent les Eléates et les Sophistes, ~~comme que~~ suivant lesquels les principes des choses seraient absolument uns, et par conséquent ~~que~~ toute association κοινωνία des principes serait absurde. Platon cherche un moyen terme où puissent s'unir les essences nécessaires à la réalité. Le jeune homme dont Platon s'est raillé, suit la méthode des sophistes qui voyant ~~dans~~ l'un et le multiple une contradiction, ne conçoivent pas qu'ils puissent exister unis et cependant trouvent autant de raisons pour ~~faire~~ ~~les~~ faire choses ~~participant de l'un que du~~ unes que pour les faire multiples. Ainsi Platon qui n'a pas donné des théories du principe de contradiction a trouvé de nombreuses difficultés d'une application de ce principe. Il nous en arrive autant aujourd'hui quand nous ~~confondons~~ éprouvons avec celui à les ~~premiers principes~~ notions constitutives de la science. La ~~notion de~~ notion, par exemple ~~est~~ ~~une notion première~~ est-elle une réalité objective ou une simple ~~conception de l'esprit~~ création de l'imagination ?

Ainsi, La dialectique se distingue de l'éristique en ce qu'elle considère les espèces intermédiaires entre les genres et les individus ; l'éristique les omet.

inesurmontable

9e Le dialecticien considère en chaque ~~chose~~ question tous les cas possibles
Il s'efforce d'être complet dans ses divisions et pour cela il emploie
la méthode dichotomique, il procède du général au particulier.
Platon se demande par exemple quelles sont les conséquences
auxquelles on est amené si l'on admet que l'être est un ou multiple
en repos ou en mouvement. Cette méthode est une application
du principe de contradiction. Dans le Protagoras 332 C.
ἓν ἑκάστῳ τῶν ἐναντίων ἓν μόνον ἐστὶν ἐναντίον
οὐ πολλά.
Ainsi à chaque contraire est opposé un seul contraire et non
plusieurs. Celui qui procède à posteriori ne trouve pas dans les
choses des contraires, mais des variétés. Si l'on veut des exemples
étendus de cette méthode dichotomique on peut étudier
tout le commencement des deux dialogues du Sophiste et
du Politique. Ce procédé de dichotomie nous conduit à un 10°
deuxième procédé heureusement appelé par Grote : la
Cross = examination. C'est un terme de jurisprudence
10 Cette méthode consiste à examiner non seulement la thèse
qu'on veut établir, mais encore la thèse contraire, de façon
[illegible] est possible, mais
[illegible] que tout [illegible] est impossible. Parménide 135 E

Socrate ayant été embarrassé par les objections élevées contre la théorie des idées, Parménide lui dit : Il faut examiner ce qui s'ensuit si chaque idée existe et si elle n'existe pas. ~~Il~~ S'il y a des difficultés à concevoir l'existence des idées, il y en a ~~aussi~~ de plus, g.ra à la nier. Ce qu'il faut sacrifier ce n'est donc pas l'existence des idées. 135 B Ἀλλὰ μέντοι, εἴδη γέ τις αὐτῇ ἑαύτῃ εἴδη τῶν ὄντων εἶναι Plus loin 135 E Χρὴ δὲ καὶ τόδε ἔτι πρὸς τοῦτο ποιεῖν μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον· ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι. Nous voyons là la dichotomie et la contradiction.

11° ~~Il est difficile d'arriver à des notions précises sur la dialectique~~. Le dialecticien Repub. VII 535, C est un homme qui embrasse les choses, qui les voit de haut dans leur ensemble, qui a un esprit de synthèse. συνοπτικός

VII 537, C Après avoir donné aux jeunes gens les connaissances spéciales, il faut leur donner des vues d'ensemble. Ainsi ils seront dialecticiens.

12° Si le dialecticien peut faire ainsi, c'est qu'il détermine des points de vue où les choses apparaissent comme ayant entre elles des traits communs et se groupent. Ces points de vue ce sont les antécédents des catégories d'Aristote et de celles de Kant. Mais Platon n'essaie

nulle part ~~parmi~~ d'en donner une liste complète et définitive :
Les termes varient avec les dialogues lorsqu'il en sont cités
des κοινά (supérieurs) des essences ~~communes~~ (universelles) sous lesquelles viennent
se grouper toutes les choses. Cette unification seule permet de
~~penser~~ penser les choses et de les saisir. Dans le Parménide
au milieu des antinomies ~~que~~ à l'aide desquelles Platon établit la
théorie des idées, on voit apparaître comme prédicats nécessaires
et supérieurs à tout (137 et sq Parménide) Μέρος, ὅλον
la partie et le tout ἄπειρον et πέρας infini et limite,
κίνησις et ἐπιστάσις mouvement et repos. Puis ταὐτὸν
et τὸ ἕτερον 139. τὸ ὅμοιον et τὸ ἀνόμοιον 140 B
τὸ ἴσον et τὸ ἄνισον puis dans des termes plus concrets
τὸ πρεσβύτερον καὶ τὸ νεώτερον 140 D qui ne sont
que des exemples de τὸ ἐν χρόνῳ καὶ τὸ μὴ ἐν χρόνῳ 141 A. Mais la liste de ces prédicats ~~ne est~~ n'est pas
déterminée rigoureusement. Dans le Philèbe au contraire
23 C Platon essaie de la ~~classer~~ classer « πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῇ διαλάβωμεν, μᾶλλον δ' εἰ δυνατὸν πον

zeitlich und unzeitlich

τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας — τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν εἶν τι ξυμμιγνύμενον — τετάρτου μοι γένους αὖ προσδεῖν. τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα

Mais l'infini, le fini, et la cause de l'union (τὸ ξυμμιγνύμενον)

L'infini c'est par exemple le plus chaud et le plus froid (susceptible de plus ou de moins) Le fini, ce qui détermine, c'est essentiellement le nombre. Aussi il faut ranger là-dedans ce qui n'admet pas le plus ou le moins et reçoit les qualités contraires l'inégalité et l'égalité, le double etc. C'est en un mot la mesure. Pgte 12.

Philèbe 26 D

τρίτον φάθι με λέγειν, εἰ τοῦτο τιθεῖτο τὸ τούτων ἐξογονοῦν ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων

La 3e espèce soulève une longue discussion on conclut que c'est la genèse, le devenir en vertu d'une loi, au moyen de la mesure apportée par le fini.

Enfin l'αἰτία ce qui produit : c'est le τὸ ποιοῦν de même le ποιούμενον est le γιγνόμενον 27 A Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία τέ ἐστι καὶ τὸ δοκεῖν εἰς γένεσιν τῇ αἰτίᾳ

C'est donc autre chose que la cause et que ce qui a besoin pour exister d'une cause — Enfin dans le Sophiste, les genres supérieurs sont ramenés à trois

Sophiste 254 D B. μεγίστα μὲν τῶν γενῶν ἃ νῦν δὴ διήμεν, τό τε οὐ αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις

C'est les premiers rudiments de la théorie des Catégories :

13° Enfin la dialectique consiste à déterminer les genres et les 13°
espèces et à indiquer ainsi les rapports des choses.
Sophiste 253 D ἡ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται
καὶ ὅπῃ μή. Comment déterminer les genres et leur κοινωνία?
Sophiste 253 E. On trouve quelques textes sur ce
point dans le Phèdre et le Philèbe
Ainsi dans le Phèdre 265 D Socrate, après avoir refait le
discours de Lysias, ajoute que tout ce qu'il a dit jusqu'à
ce moment n'est qu'un jeux d'enfant: mais ce qui est sérieux
et mérite l'attention, ce sont les procédés qu'il a employés
δυοῖν εἰδοῖν. Ils sont au nombre de deux. Lesquels? 265 D
εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ
διεσπαρμένα. ramener par une vue d'ensemble les choses
dispersées à une seule idée, ἵνα ἕν ἕκαστον ὁριζόμενος B.G.F.
δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ afin qu'ayant
défini chaque chose, on rende évident l'objet sur lequel on veut discuter
C'est là le premier procédé
Le second procédé 265 E τὸ πάλιν κατ' εἴδη δυνατὸν

τέμνειν . consiste à diviser l'idée en ses espèces, ~~[illegible]~~ diviser

κατ' ἄρθρα ἧ πέφυκε selon ses articulations naturelles

καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν et ~~ne pas~~ se garder ~~s'efforcer~~ de rien briser, comme ferait un cuisinier maladroit

καταγνύναι μέρος οὐδὲν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον. J'aime, dit Socrate, ces divisions et ces synthèses τούτων τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν et ceux qui savent les faire à propos méritent le nom de dialecticiens.

Y a-t-il ici trois choses distinctes ou deux procédés seulement.

Trois au premier abord : Définir, diviser, Recomposer.

mais ce n'est qu'une apparence car Platon a dit nettement au début 265 C δυοῖν εἴδοιν. ~~Ces procédés visent non~~ Le second procédé, ~~seulement~~ la division, ~~mais encore~~ détermine, selon Platon, les rapports des choses

Si nous cherchons comment Platon entend la définition, nous ne trouvons pas d'indication théorique, mais la manière dont il procède nous permet de dire qu'il ne s'en tient pas à la méthode socratique. Pour faire une définition Socrate se contente de prendre quelques exemples bien choisis, puis il cherche ce qu'il y a de commun entre eux : il va un peu au hasard, suivant une

induction qui pourrait bien n'être qu'une induction par énumération. Il procède à posteriori. ~~Platon~~ ~~pour ajouter~~ cherche une ~~la~~ méthode à priori. Dans le Théétète nous l'avons vu définir le λόγος le signe distinctif d'une chose : il cherche donc ce λόγος cad l'essence qui distingue une chose de toutes les autres ; (s'il le cherche) par la méthode dichotomique, cad en examinant non seulement la chose elle même, mais encore son contraire. Ainsi la définition est garantie, ~~et~~ complète & universelle.

Pour la division il faut remarquer cette expression κατ' ἀρθρα πεφυκὸς. Dans la nature les choses ~~sont~~ ~~disposées séparées~~ se subdivisent, mais d'une manière inintelligible, par des rapports d'espace et de temps et non par des rapports logiques. Le dialecticien cherche à distinguer les choses par leurs différences intimes, il cherche à établir des rapports fondés sur les différences et les ressemblances ~~vraies~~ inhérentes aux choses elles-mêmes. De plus dans la nature la division des choses "πολλαχῇ διῃρημένα" est plus ou moins profonde, mais ne ~~nous faisant~~ va jamais jusqu'au

(La Suite après la première feuille de la 18e leçon)

V. Gardillon 149

Théorie de la Connaissance dans l'antiquité.

X

Les Mégariques.

L'école de Mégare est la troisième des écoles secondaires issues de Socrate. Les principaux philosophes de cette école sont Euclide de Mégare, Eubulide de Milet, Alexinus d'Élis, Diodorus Cronus et Stilpon. On peut rapprocher de ces philosophes Phédon d'Élis et Ménédème d'Érétrie.

Sur l'école de Mégare, les sources sont bien peu nombreuses. Quelques textes de Diogène, de Sextus, quelques allusions dans les commentaires d'Aristote, voilà tout. Il est souvent impossible de distinguer ce qui appartient au fondateur Euclide et ce qui appartient à ses disciples. Les transformations de ~~cette~~ la doctrine ne sont pas moins difficiles à déterminer exactement.

Outre les indications précédentes, il y a un texte de Platon fort important, s'il est vrai que ce texte puisse être rapporté à l'école de Mégare (Soph. 246. b.). Dans ce passage, Platon cherche si l'on a de l'être une idée plus claire que du non-être. Il examine les diverses définitions de l'être qu'on a données et les trouve obscures. Après avoir exposé celle des matérialistes, il en vient à parler des philosophes qui placent l'être réel, absolu,

dans des idées intelligibles et incorporelles, et qui de plus, identifiant ~~confondant~~ l'être et le non-être avec les ~~avec~~ concepts d'immutabilité et de génération, nient toute espèce de devenir, d'action ou de passion dans les idées qui selon cette doctrine sont identiques à l'être :

Τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου τοῦθ' ἁμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη διαζώννυντες τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις, γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.

Ce texte a une très-grande portée si on l'applique aux Mégariques. Il faut s'en servir pour les prédécesseurs de Platon en leur attribuant des νοητὰ καὶ ἀσώματα εἴδη. Cependant entre ~~leur~~ cette doctrine et celle de Platon, il y a ~~une~~ reste une différence capitale que l'auteur du Sophiste expose à la suite même du texte qui vient d'être cité. Les philosophes en question posent le dilemme : être ou non-être. Il n'y a pas de milieu. L'être appartient non aux

mais à des essences intelligibles et incorporelles. Ces essences sont absolument exemptes de mouvement, elles n'agissent ni ne pâtissent, elles ne sont pas des forces vivantes. Or les idées de Platon sont des forces vivantes en même temps que des ~~forces~~ formes intelligibles. Platon montre que c'est se faire de l'être une idée incomplète que de le restreindre à l'immuable, et qu'il faut dans l'être mettre de la vie au risque d'y introduire du non-être.

Schleiermacher le premier a voulu que ce texte concernât les Mégariques. ~~Brandis~~ Prantl et Zeller, après lui, ont soutenu la même opinion. Ritter et Ueberweg sont d'avis opposé. Zeller procède par élimination. Il montre que dans ce texte, il ne peut pas être question de l'école d'Elée puisque cette école n'admet pas la multiplicité des τὸν ἀριθμὸν καὶ ἀνάρμοστα εἴδη; et d'autre part, il ne s'agit pas, nous l'avons vu, de la doctrine même de Platon. Restent les Mégariques. Ueberweg de son côté dit que plusieurs textes d'Aristote (Métaph. I. 6 – XIII. 4.) nomment Platon comme le premier auteur de la théorie des Idées, excluant ainsi l'hypothèse suivant laquelle cette théorie aurait existé sous une

forme quelconque avant Platon. Dès lors ce texte se rapporte non à la doctrine définitive de Platon, mais à une doctrine enseignée postérieurement qu'il eût écrit le Sophiste. Platon alors plaisanterait lui-même les premières ébauches de sa philosophie dans une œuvre due à la pleine maturité de son esprit. Cette interprétation est ingénieuse, ~~d'autre part~~ d'ailleurs celle de Zeller a l'inconvénient de n'être confirmée par aucun autre texte. Le texte du Sophiste en effet est le seul qui nous présente la doctrine des Mégariques sous un pareil aspect; tous les autres au contraire nous les montrent comme des simples Éléates, partisans fanatiques de l'unité de l'Être. L'interprétation de Zeller est très hasardée: il y a là une contradiction évidente avec ~~la tendance de l'attacher~~ cet attachement à l'unité que nous verrons se poursuivre jusque dans Hélipon, le dernier ~~des~~ représentant de cette école. Faute de textes, il est impossible d'arriver à une solution positive. L'hypothèse même de Ueberweg, si ingénieuse, manque de solidité et peut être contestée. Il est plus prudent de s'arrêter à une solution purement négative en contestant que le texte se rapporte aux Mégariques, sans entreprendre de déterminer l'école qu'il concerne.

Ainsi la doctrine des Mégariques se résume en deux mots : les Mégariques sont socratiques en ce qu'ils placent dans le bien le plus haut objet de la science, mais ils reprennent l'idée éléatique de l'être et appliquent à l'ἀγαθὸν de Socrate les détermination appliquées à l'être par les Eléates. Synthèse de l'Être éléatique et du Bien Socratique, telle est la formule de leur théorie.

Οὗτος (Euclide) ἐν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόματι καλούμενον, ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν, καὶ τὰ λοιπά. Τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων. (Diog. II. 106)

Ce texte contredit absolument celui de Platon. Le texte de Platon se rapporte à des philosophes réalistes ; celui-ci nous montre les Mégariques comme de vrais nominalistes en tout ce qui n'est pas le bien. Cicéron dit en parlant des Mégariques : Qui id bonum solum dicebant quod esset unum et simile et idem semper. (Acad. II. 42.) C'est donc l'unité, l'identité qui est le caractère propre de l'être des Mégariques. Aussi ~~Zeller~~ / ~~trouve-t-il~~ est-il amené à dire que la philosophie mégarique se compose

de deux doctrines contradictoires : mais cette contradiction vient précisément de l'importance qu'il attribue au texte de Platon.

Cette doctrine présente ce caractère commun avec toutes les philosophies inspirées de la pensée éléatique qu'elle tire de l'application du principe de contradiction une idée de l'être qui exclut tout non-être. Cette méthode est appliquée par les Mégariques à la détermination du Bien de Socrate ; et, chose remarquable, ce sont les éléatiques exclusivement attachés au principe de contradiction qui sont le plus ouvertement en conflit avec le sens commun. Cette doctrine de l'unité de l'être qui ne voit dans le mouvement et le multiple qu'des phénomènes sans réalité ou tronqué en effet le sens commun. Il suit de là que, plus que les autres, ces doctrines obligées de se défendre, contribuent au développement de la dialectique, de l'éristique. Ce sont des doctrines paradoxales qui ne peuvent se soutenir qu'en renversant les données adverses. L'argumentation des Mégariques est surtout indirecte. Elle consiste à réfuter les idées de leurs adversaires. Ils firent surtout usage de cette méthode que Diogène les appelle διαλεκτικοί.

Chez eux comme chez les Eléates, l'emploi de la dialectique résulte de la nécessité de justifier leurs assertions; l'usage qu'ils font de la logique est déterminé par leurs doctrines. Toutefois, en tant que disciples de Socrate, ils commencent déjà à cultiver le raisonnement pour lui-même. De-là, leur dialectique tend à devenir formelle. C'est presque de l'éristique, elle y a là une parenté avec la sophistique. C'est la transition entre la philosophie objective et la philosophie subjective, ou plutôt entre la philosophie réaliste et la philosophie idéaliste.

Le procédé d'Euclide est caractérisé ainsi par Diogène (II. 107):

Ταῖς τε ἀποδείξεσιν ἐνίστατο, οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφορά.

Euclide s'attaquait donc aux démonstrations ~~non~~ en prenant à partie non les λήμματα (probablement les prémisses), mais les conclusions. Zeller infère de cela que Euclide employait la deductio ad absurdum. Cette interprétation est peut-être trop précise. La deductio ad absurdum est contenue ~~peut être~~ dans

ce que dit Euclide, mais ~~pas complètement~~ non exclusivement. Euclide s'occupe de la conséquence plutôt que de la valeur des prémisses, voilà tout. Toutefois les arguments des mégariques qui nous restent montrent qu'ils employaient souvent la réduction à l'absurde. Euclide rejetait l'explication par les analogues, si chère à Socrate. Attaché d'une manière exclusive au principe de contradiction, il dit que ~~l'analogie~~ l'analogue ne rend pas les choses plus claires et que l'autre ne concerne pas ce qui est en question. Il ne trompe pas les maîtres. Il ne voit pas que les choses puissent être parentes. Il y a en effet deux tempéraments intellectuels bien mis en lumière par M. Renouvier : on voit les choses au point de vue de la discontinuité (principe de contradiction) ou de la continuité (synthèse des contradictoires) qui implique la violation du principe de contradiction. Pour les mégariques, ~~les~~ les choses sont identiques ou opposées : de là l'inanité des raisonnements par analogues si chers à Socrate.

(tout en n'étant pas identiques.)

Si le texte de Platon ne paraît pas se rapporter aux Mégariques en ce qui concerne les νοηὰ καὶ ἀνόητα εἴδη le fond de texte ~~doit~~ est certainement conforme à ce que nous savons du ~~t~~ procédé familier

aux Mégariques, κατὰ μικρὰ διαφαίνοντες, etc. Ces philosophes en effet broient en quelque sorte le corps qu'admet le vulgaire en petits fragments pour montrer que dans ces corps on ne trouve pas l'être, mais simplement le devenir, la fluidité. C'était déjà la méthode de Zénon d'Elée. Elle n'est pas originaire en elle.

Euclide paraît donc avoir été effectivement le fondateur de la dialectique mégarique: mais chez lui, elle n'a d'autre but que de démontrer la doctrine, elle n'a pas encore le caractère formel qu'elle prendra plus tard. C'était en somme une doctrine pauvre et abstraite, pauvre puisqu'elle ramène l'être à l'un, abstraite puisque pour ramener ainsi les choses à l'un elle élimine tous les caractères sensibles. Une semblable doctrine ne comportait pas de longs développements métaphysiques. En revanche, la discussion des opinions communes ouvrait à la subtilité et à l'amour-propre des Mégariques un champ infini. Aussi reprirent-ils un grand nombre des arguments captieux des Eléates et en inventèrent-ils de nouveaux

/ces arguments

Zeller ~~les~~ appelle de pures jeux de mots : l'est certain qu'il y en a de bien puérils. Cependant le jugement de Zeller est peut-être un peu sévère. On peut ramener tous ces arguments à l'application à outrance du principe de contradiction.

/passant

Eubulide et Alexinus/ pour en avoir inventé plusieurs. Les principaux sont le corne, le chauve, le tas, le voile, le menteur ; selon Zeller, le seul sérieux est le sophisme (tas). Voici l'argument du tas :

Combien de grains faut-il pour faire un tas ? Le/ce cet argument

La réponse est impossible. - Le fond/ il y a cette idée : avec quel nombre commence la pluralité. Si le nombre est très petit, il n'y a point de pluralité, point de tas. D'autre part, ce n'est pas une unité, un grain qui peut constituer une pluralité, un tas. Pourtant, en ajoutant des grains un à un, nous obtenons une pluralité. Insensiblement et sans raison suffisante, ~~un~~ un contrain n'est changé en son contraire, le peu est devenu beaucoup. - C'est ainsi que les philosophes représentaient cette nature fluide des choses sensibles, cette propriété de passer d'un contraire dans son contraire,

l'absence de stabilité. Ce qui peut ainsi changer n'a pas de nature propre, est dans une genèse perpétuelle.

Selon Zeller, les autres raisonnements n'ont d'autre but que d'embarrasser l'interlocuteur. Du reste : Si dicis te mentiri verumque dicis, mentiris. Dicis autem te mentiri verumque dicis, mentiris igitur (Cic. Acad. II. 30) C'est l'argument dit le menteur.

Voici maintenant le voilé (Arist. Soph. El. ~~XXIV~~ XXIV. 179 A) Connais-tu cet homme qui est voilé ? Non. Mais c'est ton père : donc tu ne connais pas ton père. Mais tu connais ton père. Donc tu connais et tu ne connais pas une seule et même personne.

Ces arguments, tout puérils qu'ils paraissent, ont joué un rôle dans le développement de la logique. Prantl ~~Brandis~~ veut y voir le nominalisme : cela n'est pas facile à comprendre. Y est plus simple d'y voir ~~d'y voir~~ des applications du principe de contradiction formulé ainsi par Aristote (Mét. IV. 3) : τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ κατὰ τὸ αὐτό. — Les sophismes des Mégariques viennent simplement de ce que dans leur esprit l'expression du principe

entendu, non comme il le fut plus tard par Aristote, mais sans acception aucune de temps et de rapport. Le principe de contradiction est

de contradiction n'est pas limitée par les compléments ~~après tout entre moins~~ ἅμα et κατὰ τὸ αὐτό. En effet cette contradiction "Un commencement commence par tous pièces" n'existe que si l'on fait abstraction des circonstances. Les Mégariques veulent qu'il soit absolument impossible qu'une chose soit et ne soit pas. Ils n'ajoutent pas "en même temps et sous le même rapport". Delà des absurdités et des contradictions. Les puérilités ont donc vraisemblablement contribué à montrer que le principe de contradiction nous condamne à des paradoxes inévitables si l'on n'y ajoute ἅμα et κατὰ τὸ αὐτό. Nous leur devons en partie la formule si complète et si précise d'Aristote qui est demeurée dans tous les temps comme l'expression même de la loi de la pensée. Aujourd'hui, après avoir lu Kant on peut se demander si par ces additions on ne sort pas de la pure logique pour entrer dans la Métaphysique: d'où cette conséquence que, pour ~~faire la métaphysique~~ expliquer l'être, il faut ajouter (et peut-être substituer) ~~à~~ un principe métaphysique au principe logique.

On nous a conservé des raisonnements intéressants sur

mouvement, le possible et les propositions hypothétiques. Ils sont de Diodore Cronus.

Contre le mouvement il mettait avant quatre objections qui sont à peu près celles de Zénon d'Élée. Voici la première qui nous est donnée par Sextus Empiricus (Hypoth. II. 246):

Si un corps se mouvait, il devrait se mouvoir, soit dans l'espace où il est, soit dans l'espace où il n'est pas. Mais il est impossible qu'il se meuve dans l'espace où il est puisqu'il remplit cet espace. D'autre part il est impossible qu'il se meuve dans un lieu où il n'est pas puisque dans un tel lieu il ne peut ni agir ni pâtir. Donc le mouvement est ~~impossible~~ inconcevable.

Le deuxième argument est analogue. Voici le troisième (Sext. Emp. Adv. Math. X. 143):

Diodore suppose que les corps sont formés de points infiniment petits situés dans des parties de l'espace correspondantes. Tant que l'élément A est dans l'espace A, il ne se meut pas: car il emplit entièrement cet espace. Quand il est dans l'espace immédiatement voisin B, il ne se meut pas

davantage : car lorsqu'il est arrivé à cet espace, son mouvement a déjà cessé. Donc il ne se meut ni en A, ni en B, ni en C, etc, il ne se meut jamais.

Ces deux raisonnements reposent sur l'idée de discontinu appliquée à l'espace et au temps. Au lieu de considérer un quantum d'espace, on considère des points dans l'espace. On fabrique l'espace et le temps avec des éléments discontinus. Or l'espace et le temps doivent être considérés comme des tout continus donnés, ~~donnés avant que contenus~~, non comme des résultats obtenus par des additions. La continuité est quelque chose de spécial et de primordial.

Voyons maintenant les arguments sur le possible. Les premiers Mégariques avaient identifié déjà le possible avec le réel : mais par réel ils avaient entendu simplement ce qui est actuellement présent. Ils avaient nié que la puissance pût exister antérieurement ou postérieurement à l'acte présent. Diodore Cronus acheva et compléta ce raisonnement en comprenant dans le réel le futur. C'est le point de départ de la logique des futurs d'Aristote

Il n'y a point de possible en dehors de "οὐκ ἐόν ἀδυνατῆς ἢ ἔσται. Alexandre (ad Analyt. prior. 72 b) dit :

Τὸ γὰρ τι ὂν ἢ ἐσόμενον παντῶς δύνατον μόνον ἐκεῖνος (Diodore) ἔτιθετο.

Diodore démontrait cette thèse par un argument dit le κυριεύων qui doit être un chef d'œuvre (Cf. Alex. loc. citat. supra) : De quelque chose de possible, quelque chose d'impossible ne peut sortir. Or il est impossible que quelque chose de passé soit autrement qu'il n'est. Mais si cela avait été possible dans un temps antérieur, l'impossible serait sorti un impossible. Donc cela n'a jamais été possible. — C'est une manière de traiter logiquement des problèmes métaphysiques, celui de la Fatalité et de la Contingence.

Diodore cherche dans ce fatalisme le critère des jugements hypothétiques. Selon lui un jugement hypothétique n'est vrai que si l'apodose ne peut et n'a jamais pu être fausse dans le cas où la protase est vraie. (Sext. Adv. Math. VIII. 115)

Le dernier grand philosophe de cette école fut Stilpon de Mégare qui nous intéresse parce qu'il plaça la perfection dans l'ἀπάθεια, dépassant en cela les stoïciens.

absolue

sans mêmes, qui admettent du moins que le sage éprouve un sentiment.

Il soutint une polémique contre la théorie des idées : il les supprimait, ἀνῃρεῖ καὶ τὰ εἴδη (Diog. II. 119). C'est encore une preuve que la doctrine des idées n'est pas la doctrine mégarique.

P. Gardellon

11e leçon

—

Platon — Réfutation de la théorie sensualiste de la science.

22 xbre 1878.

S. Ortica

Platon.

Réfutation de la théorie sensualiste de la science.

Platon commence à déterminer l'idée de la philosophie avec plus de précision que ne l'avaient fait ses prédécesseurs. On trouve rép.ue 474 b. une exposition étendue des caractères du vrai philosophe. Les États seront bien gouvernés, alors seulement que ~~quand~~ les philosophes seront rois, ou ~~quand~~ que les rois seront philosophes. / L'idée essentielle de Platon c'est qu'en toutes choses il faut distinguer l'apparence et la réalité, que, dans l'ordre pratique et dans l'ordre théorique il y a, d'une part, l'être, l'absolu, d'autre part le relatif, le phénomène. Le philosophe est celui qui, non content de saisir le phénomène, aspire à atteindre l'être. (id. 480 a). Et Platon termine par cette phrase : τοὺς ἀυτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὄν ἀσπαζομένους φιλοσόφους, ἀλλ' οὐ φιλοδόξους κλητέον ; πάντάπασι μὲν οὖν. — En tout, il faut chercher τὸ ὄν l'être, distinguer τὴν ἐπιστήμην et τὴν δόξαν, ne poursuivre que τὴν ἐπιστήμην. La philosophie d'ailleurs est aussi pratique que théorique, car cette absolue réalité, le philosophe tend à la reproduire en lui, à la manifester par ses actes, comme à la saisir par son intelligence. — Cette manière d'entendre la philosophie constitue un progrès sensible. Les anciens philosophes avaient ~~confondu~~ fait rentrer dans la philosophie les sciences cosmologiques. Les sophistes en avaient éliminé ces sciences mais avaient confondu encore l'être et le phénomène, la science et l'opinion. Platon les distingue avec soin,

Où qu'est-ce qu'un philosophe ?

mais sans circonscrire le domaine de la philosophie aussi rigoureusement que le fera Aristote. La philosophie de Platon embrasse encore la pratique, Aristote distinguera nettement la pratique de la théorie.

Ainsi Platon étudie les conditions de la science; il distingue la science digne de ce nom et la science apparente.

Mais, ~~que~~ du problème logique ou du problème métaphysique, quel est celui des deux qui, selon Platon, renferme les principes de la solution de l'autre? quel est celui des deux qui joue à l'égard de l'autre le rôle de condition? Est-ce enfin la logique qui dépend encore ici de la métaphysique, ou la métaphysique de la logique?

Cette question intéresserait un moderne. Platon ne la pose pas dans ces termes. Il est même difficile de dire comment les choses se sont passées dans son esprit. Il faudrait pour cela savoir quel est l'ordre chronologique des dialogues.

Platon a-t-il commencé par une étude abstraite de la science, se faisant d'abord une méthode qu'il a suivie ensuite dans ~~toutes~~ ses recherches concrètes? ou bien, chez lui comme chez les anciens philosophes, la théorie de la connaissance n'est-elle qu'un résultat, une conséquence de la doctrine métaphysique? A cet égard, il serait intéressant d'établir la place du Théétète dans la série chronologique des œuvres de Platon. On pourrait dire alors s'il a étudié les conditions de la connaissance avant de rechercher la nature des choses.

| des conditions

En effet, dans le Théétète est posée nettement la question abstraite et générale: τί ἐστιν ἐπιστήμη;

M. Zeller distingue deux périodes dans la vie philosophique de Platon : la période socratique et la période vraiment personnelle ; entre elles, il place les voyages du philosophe. Le Théétète serait du commencement de la deuxième période. Mais M. Zeller | risque ici de | tourner ~~commettre~~ dans un cercle vicieux. Les raisons qu'il donne sont tirées de l'hypothèse où Platon aurait été du général au particulier, de la théorie à l'application, de la méthode à la doctrine. Platon, nous dit-il, se borne à dessiner, dans le Théétète, aux principes, aux choses élémentaires, parce qu'il veut d'abord poser les fondements de son édifice avant de l'élever dans les airs. — Appliquée à un ancien, cette observation est conjecturale.

Il est certain que Platon s'est posé cette question : "Qu'est-ce que la science τί ἐστιν ἐπιστήμη ; la science en elle-même considérée séparément. Le plus vraisemblable, c'est que dans son esprit, bien éloigné de distinctions qui nous sont familières, la logique et la métaphysique sont unies et se pénètrent. Il y a, pour ainsi dire, action et réaction réciproque de l'une sur l'autre.

Historiquement, voilà sans doute le vrai. Cette confusion devait exister ~~à l'~~ en ce temps où l'on ne séparait pas encore le point de vue logique et le point de vue métaphysique. Ne voit-on pas en effet Aristote reprocher à Platon d'avoir fait des recherches métaphysiques à un point de vue logique ?

En quoi consiste la science, selon Platon ? τί ποτ' ἐστὶν ἐπιστήμη ; Théétète 146 c —

Suivant sa méthode ordinaire, avant de dire ce qu'elle est, Platon dit ce qu'elle n'est pas. Avant d'établir sa doctrine, il cherche à tirer de la doctrine des devanciers tout ce qui

paraît de nature à lui servir. Quelles sont donc les fausses définitions de la science, et en quoi sont-elles fausses ?

Voici la première définition qui s'offre à l'esprit de Platon : la science c'est la sensation : οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις (Théétète 151. e.)

Cette formule lui semble un peu sèche et obscure. Il s'efforce d'en faire saisir la portée, le principe et le fond en la rapprochant de certaines propositions fameuses, par exemple de la thèse célèbre de Protagoras : "πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι", ainsi que de la doctrine métaphysique et physique d'Héraclite, d'après laquelle tout est en mouvement. [Il dit que cette 1ère définition n'est point à mépriser : car c'est celle-là même qui présidait à la doctrine de Protagoras. ~~avait ce nom~~. — Sans nous demander si Platon est ici historien fidèle, bornons-nous à remarquer qu'il fait un rapprochement dont il est seul responsable. Il a voulu mettre un nom propre sous la formule : ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις : ~~cette~~ ~~sous cet énoncé~~ ; c'est ce qu'il nous fait entendre lui-même en ajoutant "τρόπον δέ τινα ἄλλον" ἢ "εἴρηκε τὰ αὐτά". Protagoras a dit la même chose, mais τρόπον τινὰ ἄλλον. (vide supra toute la discussion) — (réd. on précédente) — 6e Leçon.

Platon veut donc donner à cette formule vide un contenu, la rattacher à quelque doctrine bien connue qu'il discutera du même coup. Voici cette doctrine : Les choses n'ont pas de nature propre ; elles n'ont qu'une nature relative ; de plus, les choses ne sont pour chaque individu que ce qu'elles lui semblent être. Ainsi toute perception est vraie : οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δέ σοί,

τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. (Théét. 152 a).

Ce qui existe dans la couleur, par exemple, ce n'est pas l'objet coloré, ni le sujet qui perçoit ; c'est quelque chose d'intermédiaire qui diffère pour chaque individu. ὁ δὴ ἕκαστον εἶναι φαμὲν χρῶμα, οὔτε τὸ προσβάλλον οὔτε τὸ προσβαλλόμενον ἔστι, ἀλλὰ μεταξύ τι ἑκάστῳ ἴδιον γιγνόμενον. (ibid. 153 e.) 154 a.) C'est pourquoi l'on ne peut pas dire qu'une chose soit grande ou petite ; une même chose est grande ou petite, suivant ~~la chose~~ ce à qui ~~la comparée~~ on la compare : six osselets sont en plus grand nombre par rapport à 4, et en plus petit par rapport à 12. ἀστραγάλους γάρ που ἕξ, ἂν μὲν τέτταρας αὐτοῖς προσενέγκῃς, πλείους φαμὲν εἶναι τῶν τεττάρων καὶ ἡμιολίους· ἐὰν δὲ δώδεκα, ἐλάττους καὶ ἡμίσους. (Théét. 154 c) -

Telle est la thèse attribuée par Platon à Protagoras. ~~Mais~~ Elle est sans doute en contradiction avec ce principe, qu'une chose ne peut devenir plus grande ou plus nombreuse autrement que par voie d'augmentation. En effet, la thèse de Protagoras prouve qu'une chose devient plus grande ou plus petite, tout en demeurant cependant égale à elle-même : ce qui semble une absurdité. Mais ce n'est une absurdité que si l'on suppose que les choses ont par elles-mêmes une grandeur propre et une nature fixe. Selon Platon, la doctrine de Protagoras n'échappe à l'absurdité qu'en s'appuyant sur la métaphysique d'Héraclite. Elle devient conséquente si l'on admet que rien en soi n'existe

une qualité déterminée, et que tout est en mouvement, que le mouvement est la loi primordiale (Théét. 152-d.) ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνός, μήτε τινός, μήτε ὁποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα, γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. Rien n'est un ni ~~effet~~ donné d'une qualité fixe, mais du mouvement réciproque et du mélange de toutes choses se forme tout ce que nous disons exister, nous servant en cela d'une expression impropre; car rien n'est, mais tout ~~fait~~ devient.

Voici comment ces principes d'Héraclite légitiment la thèse de Protagoras. Tout mouvement suppose un agent et un patient: δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. 156 a. Or, entre l'αἰσθησις et l'αἰσθητόν il y a précisément ce rapport de l'agent et du patient. Par une déduction qui lui est propre, Platon applique ici, au rapport de la sensation et de la chose sentie la dualité de l'agent et du patient, dont parlait Héraclite. δίδυμα δέ· τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ ξυνεκπιπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ. 156 b. Théét.

Point de sensation sans objet senti; ~~non~~ point d'objet senti, sans qu'il y ait aussi sensation. Ces deux termes sont solidaires, dépendent l'un de l'autre. Il ne faut pas considérer le πάσχον et le ποιοῦν comme pouvant exister à part; le ποιοῦν, l'agent, n'existe point en lui-même, il n'existe qu'au moment où il rencontre un patient.

οὔτε γὰρ ποιοῦν ἐστί τι, πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ, οὔτε πάσχον, πρὶν ἂν τῷ

ποιοῦντι· τὸ τέ τινι ξυνιὸν καὶ ποιοῦν, ἄλλῳ αὖ προσπεσὸν πάσχον ἀνεφάνη· ὥστε — οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὐτό — τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον.

Il faut supprimer complètement cette expression τὸ εἶναι. C'est par habitude et par ignorance que nous nous en servons. —

Voilà cet athée dans toute sa force. La sensation est considérée comme une résultante de l'action d'un sujet et d'un objet qui sont l'un et l'autre dans un changement perpétuel. dès lors on ne saurait demander à la sensation autre chose que d'être la résultante exacte, normale des deux éléments qui la composent : et elle satisfait toujours à cette condition.

Ainsi, selon Platon, la thèse de Protagoras donne une forme concrète à la maxime abstraite τῇ ἀτόβῳ ἐπιστήμη, et elle est mise à l'abri de toute contradiction par la doctrine d'Héraclite.

Objectera-t-on que les perceptions d'un malade ou d'un homme qui rêve ne peuvent être vraies ? Mais c'est supposer ce qui est en question, c'est supposer qu'il y a des perceptions vraies absolument, qu'il existe une vérité absolue. Tout ce qu'on peut dire des perceptions d'un malade ou d'un homme qui rêve, c'est qu'elles diffèrent de celles d'un homme sain ou d'un homme éveillé. Mais la théorie rend très bien compte de cette différence, puisqu'un malade n'est évidemment pas dans les mêmes conditions qu'un homme sain ; or, si l'un des deux termes, le sujet, varie, la résultante doit également varier. La connaissance particulière, la sensation est donc ce qu'elle doit être, puisqu'elle tient à la manière d'être du sujet, de l'individu : τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεί ἐστιν ; elle est conforme, toujours elle participe de son essence.

Il y aurait ainsi, d'après Platon, une certaine identité

entre la définition sensualiste de la science, la thèse de Protagoras, et la doctrine d'Héraclite. Mais Platon, semble-t-il, n'opère cette synthèse que pour faire mieux entendre la doctrine qu'il va réfuter. Avant de la discuter, il la construit de toutes pièces ; il en détermine la formule abstraite, puis les applications concrètes, enfin les fondements métaphysiques ; mais tout cela d'une façon peut-être ~~trop~~ assez arbitraire, du moins au point de vue historique.

A cette thèse, Platon ~~va~~ oppose d'abord des arguments qui se présentent facilement à l'esprit, ~~et~~ que suggère naturellement le sens commun, sans doute ceux que l'on opposait ~~partout~~ d'ordinaire aux sophistes. Il ~~les~~ appelle ἄφυκτα ἐρωτήματα (Théét. 166 b.) ces arguments : (Comparer Euthydème 276 e : Il y a là un raisonnement analogue où Platon semble reproduire les arguments courants des sophistes contre Protagoras. Comme des arguments, dit-il, qu'on opposerait ~~que fait~~ un homme exercé à la dispute et qui vit de ce métier, πελταστικὸς ἀνὴρ μισθοφόρος ἐν λόγοις. (Ibid.) 165, D

Voici ces arguments : Pourquoi est-ce l'homme plutôt que tout être sentant que Protagoras considère comme la mesure des choses ? Et encore, si l'on admet que l'homme est pour l'homme supérieur aux autres êtres, pourquoi est-ce l'homme sain plutôt que le malade, le savant plutôt que l'ignorant ? Que signifient ces mots : science, démonstration, raisonnement ? si tous les hommes possèdent également la vérité, à quoi bon les sophistes ? Et de quel droit font-ils payer leurs leçons ?

A tous ces arguments Socrate ou Platon répond lui-même, continuant ainsi de soutenir le plus possible ~~jusqu'au bout~~ la thèse de Protagoras. Il distingue entre la vérité et la bonté. Sans doute,

peut-on dire, toutes les sensations, toutes les opinions sont également vraies. Mais il s'en faut de beaucoup que toutes soient également bonnes, également propres à nous rendre heureux. Il y a des hommes sains et des hommes malades, des hommes qui jouissent et d'autres qui souffrent; comme le médecin essaie de rendre le malade à la santé, de même le sophiste s'efforce d'amener l'ignorant à l'état où il ~~sera~~ éprouvera du plaisir.

ἐγὼ δὲ τὰ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀλυσιτελέστερα δὲ οὐδέν. (167. b. (Théétète)

La distinction, toute pratique, de la sensation agréable et de la sensation pénible permet ainsi d'éluder les objections. On retrouve dans l'ordre pratique ce qui de l'ordre théorique avait été mis en question. Il est ~~un~~ curieux de voir ici déjà cette prétention de borner le scepticisme à l'ordre théorique, et de retrouver dans l'ordre pratique le point d'appui que refuse la raison pure. Ce sera par une distinction ~~semblable~~ analogue que certains modernes associeront une grande liberté d'esprit à des croyances inébranlables.

Après avoir une dernière fois essayé de confirmer la thèse de Protagoras, ~~socrate~~ Platon s'occupe enfin de la réfuter. Mais c'est une réfutation faite au point de vue platonicien, et non d'une manière générale.

pour son propre compte.

1° Protagoras dit: τὸ δοξοῦν ἑκάστῳ, τοῦτο καὶ εἶναί φησί που ᾧ δοκεῖ; 170 a. — Mais c'est une opinion très-répandue ~~du~~ parmi les hommes que la science diffère de l'ignorance. Or si la vérité pour chacun demeure et la manière dont les choses nous apparaissent, il est vrai pour la plupart —

des hommes que la science diffère de l'ignorance ; il est vrai par conséquent, que, pour la plupart des hommes, la doctrine de Protagoras est fausse. ~~la~~ Elle est à la fois vraie et fausse : elle implique ~~une~~ contradiction. (171. D)

2° — Platon ~~reprend cette réponse~~ revient à l'expédient que lui-même avait présenté ~~faire tout à l'heure~~, et qui repose sur la distinction de l'ordre théorique et de l'ordre pratique. Il montre que cette distinction ne sauve pas la thèse sophistique, comme il le semblait d'abord. On recourt à l'utile, à l'avantageux. Mais la connaissance de l'utile et de l'avantageux présente un caractère impersonnel que ne présente pas la connaissance de la simple sensation présente. En effet, tant qu'il s'agit de la sensation présente, il n'y a pas d'autre vérité que le jugement porté par chaque individu ; mais dès qu'il s'agit d'une sensation future, ~~se rattachant~~ liée à une entreprise à venir, les choses ne sont plus telles qu'elles apparaissent à chacun ; ~~elle pouvant apparaître de diverses façons~~, et il est possible qu'un autre ~~sente~~ sache mieux que moi ce qui m'est utile. Ici le sophiste est obligé de convenir que la distinction entre l'ordre théorique et l'ordre pratique est fausse : la pratique enveloppe la théorie ; la connaissance de l'utile lui-même dépasse la sensation actuelle et individuelle.

Selon Platon, on peut accorder que la sensation présente est vraie pour celui qui l'éprouve ; mais le sophiste ne saurait démontrer ~~par~~ qu'il n'y a point d'autre vérité que la sensation actuelle. (179 c.) ἐξ ὧν οἱ ἀποδείξεις καὶ

δὶ κατὰ ταύτας δόξας γίγνονται, χαλεπώτερον ἐλέγχου τῆς οὐκ ἀληθοῦς.

C'est ainsi que Platon réfute d'une manière définitive, selon lui, la thèse de Protagoras considérée en elle-même. — mais pour que cette réfutation soit complète, il ne suffit pas de mettre la thèse en contradiction avec elle-même ; il faut encore examiner le principe métaphysique sur lequel elle repose, à savoir le principe d'Héraclite. —

Si le mouvement est ~~opp~~ posé comme absolu, chaque chose est constamment en mouvement, et quant au lieu et quant à la qualité. Ceci est vrai du patient et de l'agent, de la chose sentie et du sujet sentant. Dès lors la sensation au moment où elle se produit est déjà et toujours autre, et la langue n'a pas d'expression pour un tel phénomène. (paragraphe XXVIII) —

La conclusion de ce passage est ~~[illegible]~~ non seulement que la sensation ne peut pas être la science, mais encore qu'elle ne peut pas être exprimée, qu'elle est impossible à exprimer. Nous retrouvons dans cette argumentation la manière de procéder de Parménide :

n'est pas

~~si l'être est bien ce être~~ ce qu'on ne peut pas ~~x~~ exprimer, on a affaire

ici à une ~~théorie subjectiviste et~~ tendance idéaliste. Cette réfutation n'a point une valeur absolue, mais seulement relative au langage humain. Elle porte ~~[illegible]~~ contre ~~[illegible]~~ ceux qui ~~prétendent réduire~~ admettant que les conditions de la science ~~à la condition de science parfaite~~ humaine sont en même temps

une valeur

celles de la Science absolue.

Après avoir ainsi réfuté Protagoras et Héraclite, Platon réfute enfin la thèse de Théétète considérée en elle-même : "les sens sont ~~le~~ principes de toute connaissance". C'est faux, dit Platon. Ils sont les instruments, non le principe de nos sensations

elles-mêmes. Ils sont ce par le moyen de quoi nous sentons, et non ce qui cause en nous la sensation, ils sont le δι' οὗ, et non le ~~δι' ὅτι~~ ᾧ αἰσθανόμεθα. En effet il existe des prédicats qui se rapportent aux perceptions de différents sens et par lesquels nous unissons et comparons ces perceptions. De tels prédicats dominent les sens, lesquels sont isolés les uns des autres; ~~exposé~~ conséquemment ils ne peuvent venir des sens. ~~Mais les~~ Les certains prédicats sont ~~fournis par le même~~ communs à tous les sens; ils ne peuvent donc pas être fournis par les sens: (186 a Théét) par ex: ἡ οὐσία, τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, καὶ τὸ αὐτὸν καὶ ἕτερον, καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν.

Il n'y a point de vérité sans participation à l'οὐσία. Or la vérité est la caractéristique de la science. Donc pas de science sans l'intervention du prédicat οὐσία ——. Comme ce prédicat ne peut être fourni par les sens, à cause de son caractère d'universalité, la ~~sens ne peuvent pas~~ sensation ne peut constituer la science. (186 E Οὐδὲν τι οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μηδὲ οὐσίας ;— Δεῖται. — Ἀδύνατον. — Ἔω. — οὗ δὲ ἀληθείας τις ἀτυχήσει, ποτὲ τούτου ἐπιστήμων ἔσται; — καὶ πῶς ἄν, ὦ Σώκρατες ——;

La vérité c'est donc la participation à l'οὐσία, or l'οὐσία c'est quelque chose d'universel, d'absolu, d'un, de fixe, qui domine toutes les sensations, qui ne peut venir des sens, qui suppose l'intervention de la réflexion c.à.d. de la faculté active de l'esprit. Ainsi la science suppose l'intervention de l'âme, en tant que celle-ci peut considérer par elle-même les objets. On croit, c'est en définitive, par sa théorie des idées

Théét. 184 c, d.

que Platon réfute la thèse de Protagoras, et, chose remarquable, cette théorie apparaît ici comme nécessitée, comme exigée par les conditions mêmes du langage et de la pensée. —

Ptica

Camille Julian

Douzième Leçon.

Platon (suite)
la Science et le Jugement.

Douzième Leçon.

Platon (suite). La Science et le Jugement.

Continuons d'analyser de près le Théétète, qui est l'un des dialogues les plus importants pour le sujet que nous étudions. Le problème que nous avons examiné la dernière fois est celui-ci : La Science consiste-t-elle dans la sensation ? Platon arrive à ce résultat, la Science ne peut pas consister dans la sensation parce que dans la sensation l'âme est absolument passive et qu'ainsi réduite à la sensation elle serait privée d'un certain nombre de notions qui sont indispensables à la science. D'une manière générale les concepts universels et en particulier le concept de l'οὐσία, condition essentielle de la science, seraient complètement absents d'un ensemble de connaissances dérivées exclusivement de la sensation. Nous ne pouvons donc chercher l'origine de la Science dans une opération où l'âme serait absolument passive. Il faut faire une part ~~divine~~ à la spontanéité de l'âme.

Théétète 187, A — Nous devons chercher la Science, est-il dit dans le Théétète, — avec une précision toute moderne et dans un langage qu'on serait tenté de rapprocher de celui de Kant, si ce que nous allons voir ne nous montrait que l'esprit antique n'a jamais soupçonné ce formalisme, qui devait dominer l'esprit moderne ; toutefois le langage que tient Platon montre bien que l'esprit doit avoir une part dans la connaissance, — nous devons chercher la science "μὴ ἐν αἰσθήσει τοπαράπαν, ἀλλ' ἐν ἑξετάσει τῷ ὀνόματι, ὅ, τί ποτ' ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα."

suite

Suivant lui ;

La Science suppose donc une participation active de l'âme. Or l'action où l'âme s'est tout d'abord δοξάζειν. L'opération dans laquelle l'âme intervient, met du sien, πραγματεύεται, c'est le jugement, δοξάζειν. C'est un acte de l'âme considérant les objets par elle-même, c'est-à-dire évidemment une opération par laquelle l'âme met les sensations

en rapport avec son propre contenu, quelque il soit d'ailleurs. Mais ~~puisque~~ si l'âme avait pour d'abord ~~rapport~~ par excellence, c'est ~~parce~~ qu'elle a un point de vue | ; et son opération consiste précisément à ordonner les sensations, à les systématiser, à les grouper, à les ranger à son point de vue, en les mettant en rapport avec les idées générales qui ont de nature à les relier entre elles, à établir entre elles des relations que la simple sensation ne leur donne pas, qu'elles n'avaient pas naturellement avant l'opération de l'Ame. Or si nous fixons résider la science dans le jugement, nous pouvons déjà échapper à une difficulté devant laquelle a succombé la théorie de la sensation ; la théorie de la sensation a été amenée à abandonner la possession de la vérité, parce qu'elle méconnaissait toute possibilité d'erreur. Rien ne peut être trouvé vrai parce que précisément tout doit être vrai. Le faux n'avait pas de sens et par suite le vrai n'en a pas eu davantage. Si tout est vrai, rien n'est vrai. Au contraire, la δόξα est susceptible d'être vraie ou fausse. L'opération par laquelle l'esprit arrange ses sensations peut être heureuse ou malheureuse, faite à propos ou mal à propos, d'une manière légitime ou illégitime. Tout le monde distingue ἀληθὴς δόξα et ψευδὴς δόξα. Ici nous ~~Nous~~ donnons un sens au mot vérité. — Nous essaierons donc de cette seconde définition de la science. La Science c'est ἀληθὴς δόξα, la Science est un jugement vrai Théétète 187, B.

Ainsi, nous le voyons, cette seconde théorie ajoute deux éléments à la première. 1° L'intervention de l'Esprit ; 2° la distinction du vrai et du faux. C'est, si on le veut l'empirisme qui veut, qui accorde 1° une part à l'esprit, 2° une distinction du vrai et du faux.

C'est cette théorie dont nous allons entrer la discussion : la Science c'est le jugement vrai.

Cette définition soulève une question très-grave, sur laquelle les philosophes antérieurs ont passé trop légèrement : la question de la nature et de l'origine de l'erreur. Il semble que c'est chez Platon que cette

qui lui est propre

question est pour la première fois étudiée pour elle-même, d'une manière distincte. Cette question de l'erreur qui devait tant préoccuper les modernes, les premiers philosophes l'avaient ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ étudiée, et en général ils avaient ~~[illegible]~~ avancé des théories qui rendent l'erreur à peu près inintelligible. Les anciens n'ont guère pu rendre compte de l'erreur, et ce sont peut-être les considérations sur l'erreur qui ont été pour les modernes la principale idée directrice, principalement pour Kant. C'est donc un progrès très-sensible pour la philosophie que de poser la question de l'erreur.

Th. 187, D — Or Platon la pose en ces termes: τί ποτ' ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος παρ' ἡμῖν, καὶ τίνα τρόπον ἐγγιγνόμενον. — Et Théétète répond: τὸ ποῖον δή; — Socrate reprend: Τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ. L'empirisme est tout de ~~défendre~~ et d'expliquer l'erreur avant d'avoir expliqué et défini la vérité. La définition de la vérité doit résulter ~~au contraire~~ de la définition de l'erreur.

Voyons comment ~~nous pouvons~~ on pourra ~~défendre~~ expliquer la possibilité de l'erreur en ne supposant pas contre la nature de la vérité et de la science. Platon va examiner successivement trois manières de définir et d'expliquer l'erreur à ce point de vue. La discussion est bien conduite, très-conséquente; nous verrons peu à peu l'empirisme lâcher pied et faire des concessions de plus en plus grandes.

A — I — La première tentative repose sur ce postulat: qu'en toute chose et ~~pour~~ chaque chose, ~~entre~~ savoir et ne pas savoir, entre l'être et le non-être, il n'y a pas de milieu. Τὸ δὲ ἐν ἑκάστῳ παρὰ πάντα καὶ καθ' ἕκαστον, ἢ τοῦ εἰδέναι, ἢ μὴ εἰδέναι. loc. cit. 187 E, 188 A. Or ces deux formules nous forcent εἶναι et μὴ εἶναι. En effet, dans cette première partie il est question tour à tour de savoir et de ne pas savoir, de l'être et du non-être.

Partant de ce postulat, l'adversaire que combat Platon, le champion de l'empirisme écarte la considération des opérations où l'esprit est en mouvement, c'est-à-dire des opérations qui consistent à apprendre et à oublier,

Ἀμφοτέρω γὰρ καὶ ἐπιλανθάνεσθαι μεταξὺ τούτων ὡς ὄντα loc. cit.
φαίμεν λέγω ἐν τῷ παρόντι „ — ces deux processus, ces deux mouvements de l'esprit étant précisément intermédiaires entre l'être et le non-être, savoir et ne pas savoir.

Savoir ou ne pas savoir, être ou ne pas être, voilà les ~~deux~~ postulats.

Ces postulats ~~impliquerait~~ impliqueraient un cercle vicieux dans la ~~supposition~~ théorie de la ~~l'~~ ~~nature~~ passivité pure ; mais ici il n'implique pas de cercle vicieux ou du moins le cercle n'est pas complet, car entre εἰδέναι et ἐπιστήμη nous pouvons voir une différence, voir dans ~~εἰδέναι un progrès sur~~ ἐπιστήμη un progrès sur εἰδέναι. Le jugement est ici distinct de la simple connaissance : il renferme un acte propre de l'esprit. Ces deux mots ne sont pas ici identiques, ce qui constituerait un cercle vicieux. Il est possible que dans d'autres considérations Platon ait confondu εἰδέναι et ἐπιστήμη, mais ici cette confusion serait grossière et toute la théorie serait réfutée d'avance.

Dès lors comment l'erreur s'explique-t-elle ? Quatre cas sont possibles : ~~Ce sont~~ Ce sont les discussions toute modernes par la finesse de l'analyse et la rigueur des conclusions.

1° Je confonds une chose connue avec une chose également connue : ἃ οἶδε, ταῦτα οἴεται οὐ ταῦτα εἶναι, ἀλλὰ ἕτερα ὄντα ὧν οἶδε. „ Ce qu'il sait, il pense que ce n'est pas celà même, mais autre chose qu'il connaît. „ l.c. 188B

2° Je confonds une chose inconnue avec une autre chose également inconnue.

3° Je confonds une chose connue avec une chose inconnue.

4° Je confonds une chose inconnue avec une chose connue.

Voilà les quatre cas possibles au point de vue où nous nous sommes placés. Or ces quatre hypothèses, les seules possibles, comme Platon le montre, sont toutes contradictoires pour deux raisons

II

En effet, savoir c'est ~~distinguer~~ et distinguer clairement. Or la confusion dont il s'agit implique que l'on ne distingue pas clairement. Elle implique donc que l'on sait et ne sait pas ~~la~~ une même chose : "εἰδότα γε μὴ εἰδέναι τὸ αὐτό, ἢ μὴ εἰδότα εἰδέναι."

l.c. 188 A,B.

En second lieu, ce que nous ignorons complètement, on ne peut pas dire que nous l'ayons à notre disposition de façon à pouvoir le saisir, tout à propos, tout mal à propos. "Εἰς τὸν διάνοιαν λάβοι."

C.c. 188 B

Ces quatre hypothèses sont donc absurdes, contradictoires. ~~La~~ fausse démarche de l'esprit n'est pas expliquée, ne se comprend pas avec le postulat que nous avons pris pour point de départ. Abandonnons donc ce postulat.

II

~~Dans cette manière de considérer les erreurs~~ Jusqu'ici, nous avons ~~essayé~~ cherché d'expliquer l'erreur par la seule considération du sujet, ~~de l'esprit~~ de l'esprit pensant. Voyons si nous n'expliquerons pas mieux l'erreur en considérant non plus l'esprit, le sujet, mais la chose, l'objet pensé, l'être, la condition objective, comme nous disons aujourd'hui, de la connaissance. Nous restons d'ailleurs fidèles à la méthode de l'alternative dans toute cette première partie de la discussion.

Donc le postulat sera cette fois non plus "τὸ εἰδέναι" ou "τὸ μὴ εἰδέναι", mais "τὸ εἶναι ἢ μὴ τὸ εἶναι." — "Ἆρ' οὖν οὐ ταύτῃ σκεπτέον ὃ ἐπιτοῦμεν, κατὰ τὸ εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι ἰόντας, ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶναι καὶ μή;"

l.c. 188 C

Il est encore le postulat affirme qu'entre l'être et le non-être il n'y a pas de milieu. L'erreur s'explique-t-elle mieux dans cette hypothèse que dans la précédente ? Comment la définissons-nous ?

Nous la définissons ainsi : Celui qui juge faux est celui qui affirme comme étant ce qui n'est pas, qui confond l'être et le non-être. Toute erreur ~~est~~, on le voit, consiste

l.c. 189 D

dans cette théorie ~~de la confusion~~ : τὰ μὴ ὄντα περὶ ἐκείνων

δοξάζειν.» Mais cette thèse suppose, — et nous allons voir à quel point ce subjectivisme est éloigné du subjectivisme moderne, — suppose que l'esprit peut agir, alors qu'il prend pour objet le non-être, par conséquent que l'esprit peut voir, entendre, toucher le non-être. Or cela est impossible : on ne peut sentir, «αἰσθάνεσθαι», le non-être, par suite on ne peut juger sur le non-être, puisque le jugement n'a pas de substance propre ; le jugement, c'est une manière d'ordonner les sensations. Donc celui qui juge sur le non-être, ne juge sur rien et celui qui juge sur rien ne juge pas. C'est un semblant d'opération intellectuelle, ce n'est pas une opération intellectuelle effective que celle qui ~~nous~~ porte sur le non-être. Je dis l.c. 188 A.
c'est dire ~~nettement~~ que celui qui juge sur le non-être ne jugera rien et celui qui juge sur rien ne juge pas du tout : «ὃ ἔστι μὴ ὄν δοξάζειν οὐ δεῖ δοξάζειν.» «Οὐ φαίνεται.» «Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἔστι μηδὲν δοξάζειν τοιαράπαν οὐδὲ δοξάζειν.» Donc ce postulat ne fournit pas mieux que le précédent une explication satisfaisante de l'erreur. «Οὐ γὰρ οὕτως, οὔτε, ὡς ὀλίγον πρότερον ἐσκοπούμεθα, ψευδὴς ἐστι δόξα ἐν ἡμῖν.» Et l.c. 189 B.
ce n'est donc pas ainsi que se produit la ψευδὴς δόξα, ~~comme~~ nous ne saisissons pas mieux ~~par ~~ avec le postulat précédent.

Quel est le vice commun de ces deux postulats ? C'est évidemment ce caractère de contradictoires entre le savoir et le non-savoir, et l'être et le non-être. Platon a certainement en vue ce caractère puisque le «Sophiste» est consacré à l'examen de ~~cette~~ question : «Le non-être doit-il être considéré comme contradictoire par rapport à l'être ?» Platon a montré que le non-être n'est pas le contradictoire absolu ~~de non~~ l'être. Selon lui, il faut ~~regarder~~ l'être et le non-être, non comme des contradictoires, mais comme des contraires, ~~tandis que ceux-ci contraires~~ lesquels ne s'excluent pas absolument. Ils peuvent coexister dans un même sujet. Les contraires ce sont les deux extrêmes d'une même série, le froid et le chaud ; L'objet froid peut devenir ~~le~~ chaud : c'est une chose et même

nature considérée aux deux degrés extrêmes de son développement.

[II] Mais avant de renoncer tout à fait à ce point de vue d'exclusion d'un moyen terme entre deux contraires, voyons si nous ne pouvons pas trouver une explication satisfaisante de l'erreur en combinant ces deux postulats ~~et en en faisant la synthèse~~, et en profitant d'ailleurs des imperfections que nous y avons constatées, de l'expérience que nous a fournie l'examen de ces deux postulats.

Nous abandonnons donc le concept du non-être et nous n'attribuons à la pensée d'autre objet que l'être. Mais nous supposons que ce qui est offert au choix ~~de la puissance~~ de la faculté de juger, c'est, non pas l'être un, mais un être multiple, de telle sorte que la confusion entre plusieurs choses, qui se trouve nécessairement dans toute erreur, ait lieu, non plus entre l'être et le non-être, mais entre plusieurs êtres, ὄντα, distincts et également offerts au choix de l'esprit. Dès lors le faux jugement, ψευδὴς δόξα, sera "ἀλλοδοξία": il consistera à prendre un être pour un autre: "ἀλλοδοξίαν τινὰ οὖσαν ψευδῆ φαμὲν εἶναι δόξαν, ὅταν τίς τι τῶν ὄντων ἄλλο οἴῃ τῶν ὄντων, ἀνταλλαξάμενος τῇ διανοίᾳ, φῇ εἶναι. οὕτω γὰρ ὂν μὲν οἴεται δοξάζει, ἕτερον δὲ ἀντὶ ἑτέρου."

loc. cit. 189, B.C.

Or ces deux cas peuvent se présenter: nous devons les examiner tous les deux.

1° La confusion peut avoir lieu entre un objet connu et d'autres objets également connus;

2° entre un objet connu et des objets inconnus.

Mais, si nous y prenons garde, la confusion est également inintelligible dans ces deux cas. L'affirmation qui est dans le jugement est nécessairement précédée d'une réflexion mentale, d'une discussion intérieure; puisque le jugement ne dérive pas analytiquement de la sensation, mais suppose l'intervention de l'esprit; c'est qu'entre

le jugement et la sensation il se passe quelque chose ; ce quelque chose, c'est la réflexion. Donc examinons le premier cas : pour que ~~le~~ sujet pensant, pour que l'homme confonde dans son jugement un objet connu avec un autre objet connu, il faut qu'il se tienne au préalable avec lui-même le discours suivant : tel objet que je connais est tel autre objet que je connais également. Par exemple le drap est le non drap, le beau est le laid, un cheval est un bœuf, mais c'est ce que personne ne fera, dit Platon, personne ne se tiendra un pareil discours. " Οὐκοῦν εἰ τὸ λέγειν πρὸς ἑαυτὸν, δοξάζειν ἐστίν, οὐδεὶς ἀμφότερα λέγων καὶ δοξάζων καὶ ἐφαπτόμενος ἀμφοῖν τῇ ψυχῇ εἴπα ἂν καὶ δοξάσειεν ὡς τὸ ἕτερον ἕτερόν ἐστιν. " C'est un discours que personne ne se tiendra à lui-même, ce serait ne pas savoir ce que l'on sait, c'est absurde. — Maintenant le second cas, la seconde manière d'expliquer, c'est la confusion entre un objet connu et un autre objet inconnu ; mais la contradiction reste la même ; elle suppose encore un discours intérieur que personne ne saurait tenir à lui-même : confondre un objet connu avec un objet inconnu, ce serait savoir ce que l'on ne sait pas. l.c. 190 c.

Voilà l'examen des trois premières explications possibles. Elles ont toutes cela de commun qu'elles établissent une alternative de deux termes entre lesquels elles n'admettent pas de milieu : savoir et ne pas savoir ; — être ~~savoir~~ et ne pas être ~~savoir~~, voilà l'alternative qui domine les trois théories.

B

Or les faits nous offrent un autre phénomène : il y a encore "μανθάνειν καὶ ἐπιλανθάνεσθαι. Voyons si en tenant compte de ce phénomène, de ce mouvement, de ce passage de l'ignorance à la science, ou réciproquement, nous pouvons rendre compte de l'erreur. Nous distinguerons, cette fois ~~distinguer~~ la perception actuelle et la conservation de la perception dans la mémoire : " σκόπει οὖν εἴ τι λέγω ἄρα ἔστι μὴ εἰδότα τι πρότερον, ὕστερον μανθάνειν, " ~~Il faut~~ l'homme peut l.c. 191, c

III ~~que l'on puisse~~, ayant ignoré une chose précédemment, l'apprendre ensuite. Voyons si nous ne réussirons pas à expliquer mieux l'erreur.

en tenant compte du fait.

Nous comparerons la mémoire à la cire qui conserve les impressions déterminées par l'action des choses extérieures; elle les conserve clairement ou confusément, d'une manière durable ou non. Remarquons, en ~~parenthèses~~ passant, qu'Aristote s'est servi d'une expression analogue. "Il a dit: "ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης: οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον. Λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν καὶ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ἢ χαλκοῦς, ἢ χρυσοῦς."

Aristt De anima, II, 12, 424A. 424A17

L'erreur dans cette hypothèse ne résidera ni dans les perceptions actuelles considérées en elles-mêmes, ni dans les images conservées par la mémoire, mais dans le rapport que l'esprit établit entre ces deux termes.

Cette théorie se retrouvera chez les modernes, notamment chez Maine de Biran: "Les objets extérieurs déposent en nous des traces qui déterminent de véritables types, ~~ou~~ nous pourrions dire des noms. Un mot est un terme qui représente un certain nombre d'objets ~~de~~ de la même classe. J'ai donc dans mon esprit comme un nombre considérable ~~infini~~ de cases dont chacune porte ~~le~~ un nom, et contient ~~en~~ en quelque sorte un type. Maintenant, j'ai ~~une~~ la perception d'un objet quelconque. J'éprouve une sensation: voici le travail qui se fait dans mon esprit; je confronte la sensation ~~c'est-à-dire~~ avec tous les types que j'ai dans l'esprit, et je loge l'image dans l'une de ces cases formées préalablement. Le jugement consiste à énoncer celle des cases préexistantes dans laquelle j'ai fait rentrer l'image actuelle. Voilà comme nous nommons les choses. Quand je dis: ceci est une table, je veux dire: l'image que je ~~reçois~~ reçois actuellement me paraît ressembler au type de la table que j'ai dans l'esprit."

L'erreur s'explique de la façon suivante: c'est lorsqu'on met la sensation actuelle dans une case qui ne lui convient pas; lorsqu'on exprime qu'un objet actuellement perçu est conforme à un type qui en diffère, lorsqu'on ~~opère des liens rationnels~~ opère entre l'actuel et les traces du passé.

Socrate dit: "Λείπεται τοίνυν τὰ ψευδῆ δοξάσαι, ἐν τῇδε, ὅταν γιγνώσκων σε καὶ Θεόδωρον, καὶ ἔχων ἐν ἑκατέρῳ τῷ κηρίῳ, ὥσπερ δακτυλίων, σφῶν ἀμφοῖν τὰ σημεῖα, διὰ μακροῦ καὶ μὴ ἱκανῶς φῶν ἄμφω, προθυμηθῇ, τὸ οἰκεῖον ἑκατέρου σημεῖον ἀποδοὺς τῇ οἰκείᾳ ὄψει, ἐμβιβάσας προσαρμόσαι εἰς τὸ ἑαυτῆς ἴχνος, ἵνα γένηται ἀναγνώρισις· εἶτα τούτων ἀποτυχὼν καὶ ὥσπερ οἱ ἔμπαλιν ὑποδούμενοι μεταλλάξας, προσβαλῇ τὴν ἑκατέρου ὄψιν πρὸς τὸ ἀλλότριον σημεῖον." Lorsque je rapproche la vue d'une ~~des deux des~~ chose ~~σημεῖα~~, du type ~~de l'~~ d'une autre, ~~je~~ lorsqu'j'applique l'image actuelle ~~de l'un des deux~~ d'une chose contre le type ~~de l'~~ d'une autre, lorsqu'j'établis une fausse coïncidence, lorsqu'je rapproche, par exemple, l'image de Théodore du type de Théétète que j'avais en ~~moi~~ moi.

Voilà comment s'explique l'erreur dans cette théorie: elle résulte de la ~~[illegible]~~ qualité de l'αἴσθησις et du σημεῖον et d'un rapport faux établi entre les deux. C'est l'αἴσθησις faussement appliquée contre un σημεῖον tout différent. C'est une espèce que l'on fait rentrer dans un genre qui ne la ~~[illegible]~~ contient pas; c'est, peut-on dire, un sujet subsumé sous un prédicat qui ne lui ~~convient~~ convient pas, dans l'extension duquel il ~~le [illegible]~~ ne rentre pas.

Cette théorie est assez satisfaisante: elle nous explique non seulement l'erreur en général, mais encore le penchant plus ou moins grand des hommes à l'erreur, et encore l'inégalité des hommes au point de vue de l'erreur. La mémoire des différents hommes ne conserve pas les images avec la même ~~difficulté~~ facilité, avec la même force. Les types intérieurs avec lesquels doivent être confrontées les sensations, sont plus ou moins nets, se conservent plus ou moins longtemps. Il y a ici, on le voit, des différences de degré qui expliquent comment les uns sont plus sujets que les autres à l'erreur.

Mais ~~l'~~ la explication de l'erreur est encore insuffisante, car elle ne rend pas compte de tous les faits: ~~la~~ elle n'explique pas toutes les erreurs qui se produisent ~~dans~~ dans l'esprit humain. Alors nous constatons les-

Théét. p. XXXIV p. 193. BC

toutes celles

toutes celles

istence. Il y a, en effet, des erreurs qui existent dans la pensée pure alors que ne sont pas en présence ces deux termes, "σημεῖον" et "αἴσθησις", qui, dans l'hypothèse que nous examinons, sont les conditions de l'erreur. En effet, dans les mathématiques, l'esprit n'a affaire qu'à lui-même, et cependant on peut se tromper. Il y a donc des erreurs dont cette théorie ne rend pas compte. Lorsqu'on se trompe sur des nombres; on confond des idées entre elles, on ne rapproche pas la sensation d'une idée qui ne lui convient pas.

Cette théorie n'explique donc pas tous les cas qui peuvent se présenter; nous allons essayer d'une autre théorie. Socrate conclut cette partie de la discussion en disant: "Nous sommes ramenés à ce que nous disions plus haut, à ce que nous avons jugé être impossible." "Καὶ οὕτω δὴ ἀναγκασθήσεσθε εἰς ταὐτὸν περιτρέχειν μυριάκις, οὐδὲν πλέον ποιοῦντες."

l. c. p. 200. f. XXXVII

Il nous faut donc chercher un autre postulat qui permette de rendre compte des erreurs qui se produisent dans la pensée pure, et non pas seulement dans la pensée mêlée en rapport avec la sensation. Nous y parviendrons, ce semble, si nous distinguons deux manières d'être savant. Socrate s'efforce d'établir des termes moyens; il vient de distinguer entre la perception actuelle et la perception passée; il distingue maintenant entre posséder et tenir. "Ὅρα δὴ καὶ ἐπιστήμην εἰ δυνατὸν οὕτω κεκτημένον μὴ ἔχειν." Ainsi la distinction est entre "κεκτῆσθαι" et "ἔχειν", posséder, être propriétaire, — et tenir, disposer actuellement de ce dont on est propriétaire. La chose est extrêmement claire par une comparaison: "ἀλλ' ὡς περ εἴ τις ὄρνιθας ἀγρίας περιστερὰς ἤ τι ἄλλο, πτηνούσας, οἴκοι κατασκευασάμενος περιστερεῶνα τρέφοι· τρόπον μὲν γὰρ ἄν πού τινα φαίμεν αὐτὸν αὐτᾶς ἀεὶ ἔχειν, ὅτι δὴ κέκτηται· ἢ γάρ; — Ναί. — Τρόπον δέ γ' ἄλλον οὐδεμίαν ἔχειν, ἀλλὰ δύναμιν μὲν αὐτῷ περὶ αὐτὰς παραγεγονέναι, ἐπειδὴ ἐν οἰκείῳ περιβόλῳ ἐποχείους ἐποιήσατο, λαβεῖν καὶ ἔχειν, ἐπειδὰν βούληται." Donc la

l. c. 197 C

l. c. 197 C

mémoire est un réservoir dans lequel existent à l'état statique un certain nombre d'idées ; l'esprit a le pouvoir, la faculté d'y puiser.

Comment se produit l'erreur ? Supposons que l'homme qui possède des oiseaux et qui les a enfermés dans une cage, veuille prendre un et qu'il en prenne un autre, la chose est concevable, — c'est l'analogue qui se produit quand on est dans l'erreur. On choisit une autre chose à la place de celle que l'on cherchait. La confusion a lieu entre différentes idées qui existent également dans le trésor de la mémoire : "Ὅταν θηρεύων τινὰ ἀπ' αὐτοῦ ἐπιστήμην, διαπετομένην, ἀντ' ἑτέρας ἑτέραν λαμβάνῃ. Ὅταν ἄρα τὰ ἕνδεκα δώδεκα οἰηθῇ εἶναι, τὴν τῶν ἕνδεκα ἐπιστήμην ἀντὶ τῆς τῶν δώδεκα λαβεῖν, τὴν αὐτῶν, οἷον φάττας ἀντὶ περιστερᾶς.„ l.e. f xxxviii p 199 p 199 b

Ainsi donc le postulat, c'est la distinction de ce que l'on peut appeler la possession, la propriété d'avec l'emploi actuel. Mais cette explication n'est pas non plus satisfaisante. Elle implique des difficultés analogues aux explications précédentes. Elle consiste à dire que quand on ne voit pas la chose que l'on a dessein de prendre, on se trompe, et non dans le cas contraire. — Cette explication n'est pas satisfaisante, dit Socrate, car, selon cette explication, en ayant la science d'un objet on ignorerait cet objet, non par ignorance, mais par la science même qui lui est propre. En d'autres termes, la science qui est en réserve dans la mémoire ne contient pas la raison suffisante de l'erreur, de la fausse démarche que l'on commet, quand on prend une chose pour une autre. Dans la mémoire, ce qui est en réserve, c'est la science ; la science n'explique pas pourquoi la "δύναμις„, le pouvoir de choisir fait fausse route ; elle ne contient pas la raison suffisante de la confusion commise par la faculté de choisir.

Dirait-on alors que nous avons en tort de supposer que "les oiseaux qui sont dans la cage„

/ celles que présentaient

IV

l.e. f XXXVII p. 199.e.

sont tous des sciences, qu'il faut supposer aussi des "ignorances voltigeant dans l'âme, "ἔδει δὲ καὶ ἀνεπιστημοσύνας εἶναι τινὰς ἐμοῦ ἐνδιαπετομένας ἐν τῇ ψυχῇ." Supposons donc que la chose ~~se passe~~ soit ainsi : celui qui prendra l'ignorance,

l.e. ibid.

jugera faux ~~selon~~ par l'ignorance, "ψευδῆ μὲν δοξάζειν τῇ ἀνεπιστημοσύνῃ, ἀληθῆ δὲ τῇ ἐπιστήμῃ.", mais vrai par la science. ~~Celui-ci~~ nous voilà retombés dans le même embarras où nous étions, et ramenés au point de départ.

Mais c'est là une tautologie ; et ainsi

~~L'objection est la même ;~~ La réfutation ~~est~~ ~~vaut~~ demeure ainsi ~~la~~ même. Pourquoi ? C'est qu'il règne dans ~~toute~~ ~~cette~~ théorie une sorte de déterminisme objectif ; "~~ὃ~~ cette δόξαις," dont ~~et~~ nous ~~en~~ avons ~~constaté~~ admis l'existence, — nous ne lui ~~attribuons~~ aucune initiative. ~~Elle~~ Elle est déterminée toujours, en somme, par l'être ~~ou~~ ou le non-être, entre lesquels nous ne trouvons pas de milieu, précisément parce que l'être et le non-être sont placés en dehors de la faculté de connaître. Dans cet objet, point de milieu entre l'être et le non-être, et, tout ce que nous accordons ~~au sujet~~ à celui-ci, demeure inutile.

D'un bout à l'autre de cet examen, dont il s'agit ici

Du moment que l'objet détermine le sujet,

Ainsi, nulle possibilité d'expliquer l'erreur dans ~~tout~~ la théorie. Socrate conclut en disant que l'on a fait fausse route en prétendant expliquer l'erreur avant de définir la science. Socrate ~~prétend~~ soutient qui il faut d'abord définir la science. Examinons donc la définition en elle-même, dit-il, "τὴν δόξαν." Or il suffit d'un bref examen pour montrer que ~~la~~ cette définition de la science est fausse. En effet, il existe un art, l'art oratoire qui peut produire l'"~~ἐπιστήμη~~ ἀληθῆς δόξα" sans produire la science. L'avocat peut ~~convaincre~~ persuader ~~le~~ "~~ἀληθῆ δόξαν~~," en donnant de fausses raisons, en s'adressant à la passion ; or il produit ~~pas~~ la ~~δόξαν~~, ~~or~~ l'"ἐπιστήμη."

Dans ce cas, l'ἀληθὴς δόξα sans

Par conséquent, cette seconde définition, "ἀλήθης δόξα," est encore fausse.

Treizième Leçon

Platon (Suite). — L'Analyse et la Science

(1)

L'Analyse et la Science.

Nous avons vu que le jugement vrai n'est pas la science. En effet on peut porter sur les choses un jugement vrai, sans être pour cela en état d'en rendre compte: "οὐκοῦν ὅταν δικαίως πιστεύῃ δικαστὴς περὶ ὧν ἐδόξε
" μόνον ἐστὶν εἰδέναι, ἄλλως δὲ μή, ταῦτα τότε ἐξ ἀκοῆς
" κρίνοντες, ἀληθῆ δόξαν λαβόντες, ἄνευ ἐπιστήμης ἔχειν,
" ὀρθὰ πιστεύοντες, εἴπερ εὖ ἐδίκαζον; (Théétète 38.) Et
Platon 201, A – ch 38 pourquoi le jugement vrai n'est il pas la science? C'est que le jugement ne contient pas un élément subjectif qui satisfasse aux conditions de l'erreur et de la science. Le jugement contient déjà cependant un élément subjectif; il suppose l'activité de l'esprit, mais une activité déterminée par l'objet. Or cette absolue détermination de l'activité par l'objet, rend le jugement incapable d'expliquer l'erreur et la science. Il faut donc faire plus large la part de la spontanéité interne. Peut être en tenant compte du λόγος qui est déjà plus que ~~le pur entendement~~ le simple jugement aurons-nous la vraie définition de la science: "τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι
Théétète 201 c-d – ch. 38 " τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης· καὶ ὧν μὲν μὴ ἔστι
" λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, ... ἃ δ' ἔχει ἐπιστητά." Examinons cette 3e définition de la science.

Il existe, dit Platon, une école (celle des Cynniques) qui

distingue les choses en simples et composées ; les simples sont les éléments τὰ στοιχεῖα ; les composées sont des assemblages de ces éléments. Or les éléments sont indécomposables, et n'ont pas de raison, c.à.d, d'explication possible ; au contraire les composés peuvent être ramenés à leurs éléments par l'analyse, et c'est là ce qu'on appelle expliquer, "ὅτι τὰ μὲν πρῶτα στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἡμεῖς τε ξυγκείμεθα καὶ τἆλλα, λόγον οὐκ ἔχοι· αὐτὸ γὰρ καθ' αὐτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη, προσειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατόν, οὔθ' ὡς ἔστιν, οὔθ' ὡς οὐκ ἔστιν" (car l'οὐσία ajoutée aux στοιχεῖα introduirait une dualité contraire à leur essence.) "οὐ γὰρ εἶναι αὐτῷ ἀλλ' ἢ ὀνομάζεσθαι μόνον· ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειν". Les στοιχεῖα ne comportent que le nom ; il n'y a pas autre chose à faire qu'à les nommer. Au contraire les choses qui résultent de leur assemblage, τὰ ἐκ τούτων ἤδη συγκείμενα", de même qu'elles sont des composés, de même ~~elles~~ comportent un arrangement des mots qui en désignent les parties ; cet arrangement ~~dont elles se [illegible], que~~ constitue le λόγος, ὥσαυτως αὐτὰ πέπλεκται, οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν ξυμπλακέντα λόγον γεγόνεναι· ὀνομάτων γὰρ ξυμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν". Il s'agit ici d'un mécanisme logique ~~[illegible]~~ fondé sur un mécanisme ontologique ; de même que les choses sont formées d'éléments simples assemblés, de même la science est un composé de noms, lequel est fait à la ressemblance du composé matériel. Les choses sont formées d'éléments simples, irréductibles qui sont seulement juxtaposés sans pénétration mutuelle. Dès lors l'oeuvre de la science est d'opérer la séparation, de faire l'analyse de ces éléments rapprochés et réunis dans un tout donné. D'après cette doctrine il n'y aurait rien de plus dans la synthèse existante des choses que dans l'analyse qu'en ferait le philosophe. L'analyse et la synthèse seraient équivalentes l'une à l'autre.

Théét. 201, e. = ch. 39.

Théét. 202, b. = ch 39

Théét. 202 b. = ch 39

(Voy. à la suite de la 1re Leçon)

~~jamais~~ simple ; ~~mais~~ il reste toujours du mélange et de la confusion.

La division dialectique ~~est plus rationnelle et plus claire~~ au contraire attribue l'indivisible

277 B πάλιν κατείδειν μέχρι τοῦ ἀτρέπτου τέμνειν :

Sapon division jusqu'à simple et à l'indivisible

Le texte du Philèbe 16, C nous donne aussi quelques indications. Il s'agit de savoir comment on peut dire que plusieurs sont un et un ~~est~~ plusieurs. Les questions sont la source de grandes difficultés quand on y répond mal, et réciproquement. Les anciens savaient bien des choses

ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐν πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε τιθέμενους ζητεῖν

Étant ainsi il faut que sur toute chose nous cherchions d'abord une idée une : nous la trouverons inhérente aux choses elle mêmes εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν et quand nous l'aurons

ἰδοῦσι, nous en chercherons deux : s'il se trouve qu'il y en a deux, ou trois ou quelque autre nombre. καὶ δύο

μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἰ πῶς εἶεν,
διοπεῖν, – εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον
ἀριθμὸν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὁσαύτως μετάχειρε ἀνδ
καὶ ἀεὶ ἀδ
ἐν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρα ἐστὶ
μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα, de manière
à voir non seulement qu'il y a dans les choses de l'un,
du multiple et de l'infini, mais ~~combien il y en a~~ dans quelle mesure.
~~et déterminer combien~~ Philèbe 16 D, E.

La dialectique ~~était bien aussi~~ est ainsi comme le disait
Zeller, une méthode de définition, cad de détermination
des genres — et de division cad des détermination
des espèces placées entre les genres et les individus.

Mais n'est-elle que cela ?

—

Ecole normale (2e année)

Cours de Philosophie (M. Boutroux)

Théorie de la connaissance dans l'Antiquité.

18e leçon

Platon. Dialectique (suite)

Janvier 79

R. Thomas

Platon. Dialectique (suite)

Nous avons déjà indiqué 13 caractères de la dialectique.

14e Nous allons faire ressortir le caractère qui fait que la dialectique est un procédé transcendant, qu'elle a pour objet, pour former un passage hardi du monde des sens & du raisonnement dans le monde des idées. Ce n'est pas par une marche continue que l'esprit s'élève aux idées ; à un certain moment il y a solution de continuité. Il vous se suffit à lui-même. Nous ferons ressortir ce que Platon dit de caractère à priori de la marche dialectique. La dialectique est pure de tout élément sensible. Mais "à priori" ne doit pas être entendu dans le même sens que chez les modernes. Chez les modernes, a priori, a postériori s'entendent de l'ordre de la connaissance. Une connaissance est dite a priori lorsque elle est indépendante des sens, lorsque elle ne suppose pas le déploiement d'opérations des sens, lorsque elle porte sur une forme subjective.

des sensations

l'objet de la connaissance n'est pas pris en considération. La connaissance a priori et la marche a priori peuvent ne pas représenter l'ordre de génération des choses, ne pas aller de la cause aux effets. C'est au point de vue subjectif que cette connaissance est a priori. Au contraire pour les anciens, les idées d'après et d'antérieur signifient une marche de la cause aux effets. A priori signifie, en partant de ce qui objectivement est antérieur. Lorsque Platon dit que la dialectique est une marche ascendante, il veut dire ~~[illegible]~~ que cette voie de ce qui est objectivement premier à ce qui est dérivé. Le point de départ c'est l'ἀνυπόθετον, et l'ἀνυπόθετον c'est ce qui effectivement se suppose soi-disant soi. Au vrai dire Platon n'exclut pas les sens. Il leur attribue même un rôle indispensable. Mais il en tout cas il veut conserver pour l'esprit, en tant qu'il permet à la pensée de prendre un état — c'est par là que l'ὑπόθεσις du dialecticien se distingue de l'ὑπόθεσις du mathématicien. L'ὑπόθεσις du mathématicien est un principe au-delà duquel le mathématicien ne remonte pas, qu'il considère comme accordé, qu'il prend pour accordé. C'est un axiome.

| 18 des effets à la cause.

postulat. Le mathématicien ne ~~[illegible]~~ songe qu'à descendre de l'hypothèse aux conséquences qu'elle implique. L'évidence qu'il attache à l'hypothèse est celle qui existe dans le consentement universel, immédiat des esprits, plutôt au mathématicien. — Mais en réalité les hypothèses des mathématiciens ne sont pas des premiers principes; elles ne sont pas simples et elles ne se justifient ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ pas par elles-mêmes. Par conséquent la méthode mathématique n'est pas la méthode parfaite. L'hypothèse du Dialecticien n'est qu'un point de départ psychologique. — Au-dessus de l'hypothèse, le dialecticien cherche l'idée véritable qui porte en soi la raison de toutes choses. Une fois qu'il possède ce premier principe, par une marche rationnelle, il s'efforce de redescendre de ce principe à ses conséquences, mais sans jamais chercher à reprendre le monde sensible lui-même. Là entre l'idée et le monde sensible il y a un abîme. Déjà le mathématicien n'a pas en vue les figures qu'il trace. Les figures ont pour but d'aider sa pensée à se faire voir les figures idéales qui sont l'objet véritable de ses recherches. Les mathématiques participent déjà de la dialectique. — Le νοῦς, bien plus encore que la

distincta des mathématiques, se confondait pour
les idées, l'idée n'est pas seulement le point de
départ de la dialectique descendante ~~de la dialectique~~ : il y a dégradé en idées
aux moins représente la sensible représente ré-
lues la représente il y a rapproche de plus en plus,
le sensible étant la limite vers laquelle tend
l'idée en se dégradant, limite que l'idée
n'atteint jamais.

Nous allons citer quelques textes à l'appui de
ce que nous venons de dire :

Repl. l. VI. 510 B et 19. Platon vient de
distinguer le νοητὸν mathématique et le
νοητὸν dialectique. Il ajoute que dans
mathématiques « ἐκείνοις χρωμένη ψυχὴ
ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν
πορευομένη, ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, τὸ δ' ἄλλο τοιοῦτον (τὸ)
ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα, καὶ
ἄνευ ὧν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν
τὴν μέθοδον ποιουμένη. »

Les mathématiques agent par les hypothèses
ainsi les prennent dans leur sens, les hypothèses
étant évidentes pour tout le monde

[illegible] le mathématicien, ou le sens de la figure
[illegible] ~~[illegible]~~ [illegible] pour le penser. Les
objets est quelque chose d'idéal.

510 D.E. 511 A. ... τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι
προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται,
οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων περί, οἷς
ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς
λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ
ταύτης, ἣν γράφουσι, καὶ τἆλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα,
ἃ πλάττουσί τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν
ὕδασιν εἰκόνες εἰσί, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὖ
χρώμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν, ἃ οὐκ
ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ.»

In contrast then the hypothesis, the distinction
[illegible] and [illegible] hypothesis.

511 B ... τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς,
ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις ~~ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ~~
~~τῷ ὄντι ὑποθέσεις~~, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς,
ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς
ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος
τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ
αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν
αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.

Plan [illegible] — the dialectician, and Plato, other

à l'esprit la clarté, la plus parfaite, tandis que la clarté mathématique n'est qu'un relative.

§ 11. C. σαφεστερον εἶναι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί. —

L'a priori Kantien, nous nous dit, c'est ce qui vient de l'intelligence et non de l'objet. Dans Platon tout vient de l'objet. La seule différence entre la dialectique ou la science et l'opinion, c'est que la science se produit par la vertu de l'objet intelligible, tandis que l'opinion est déterminée par l'action de l'objet sensible. Mais c'est toujours à l'objet qui appartient toute les ~~[illegible]~~ éléments de la connaissance ~~[illegible]~~ ~~vient le mieux~~. L'ἀνυπόθετον est un objet et il contient tout ce qui est nécessaire à la déduction par laquelle sera construit le monde des idées. L'intelligence, comme faculté, n'apporte rien. C'est comme forme subjective. Elle doit dans un sens objectif sur la méthode. Mais il est en lui-même, est a priori. L'esprit est passif, reçoit, de même que

la science tout simplement remplie dans l'attribution
à l'objet sensible. L'intelligence est spontanée.
La idée existe par elle-même, se suffit à elle-même
et se détermine par elle-même dans son propre

propre

l. VII § 533 C « ... διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη
τούτῳ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα ἐπ' αὐτὴν
τὴν ἀρχήν, ἵνα βεβαιωθῇ ... »

Car la dialectique est le terme et le
couronnement des sciences

§ 534 C « ... ὥστε διαιρεῖς τοῖς μαθήμασιν
ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω τιθεῖσα, καὶ οὐδεὶς ἄλλο
τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθοιτο ... »

(15) La dialectique « établit un hiérarchie
d'idées. Elle se borne pas à distinguer les
idées, elle attribue à certaines idées plus de
dignité qu'à d'autres et la dignité d'une idée
se mesure à ce qu'on peut appeler ~~la dialectique~~
les antécédents, à la faculté de se suffire
à elle-même. (Rép. § 532 A) — La marche
dialectique ~~consiste~~ consiste en gravir jusqu'à ce qu'elle
arrive à l'idée du bien

« Ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ, ἄνευ

πασῶν τῶν αἰσθησέων διὰ τοῦ λόγου
ἐπ' αὐτὸ ὅ ἐστιν ἕκαστον ὁρμᾷν, ἵνα μὴ
ἀποστῇ, πρὶν ἂν αὐτὸ ὅ ἐστιν ἀγαθὸν
αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ
τοῦ νοητοῦ τέλει, ὥσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ
τῷ τοῦ ὁρατοῦ."

Cf. Rep. 508 E 509 A. B

"τοῦτο τοίνυν, τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις
καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ
ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας
(ὡς γιγνωσκομένης μὲν διὰ νοῦ, οὕτω δὲ καλῶς ἀληθῆ
ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον
ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει) ἐπιστήμην
δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν
ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι
οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν
νομίζειν ταύτ' ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι
ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον
τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν."

Cf. Phaed. 99 B

"Ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς τελευταία καὶ μόγις ἡ οὐσία
99 B a Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον
[illegible] τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι,

αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Il y a donc hiérarchie entre les idées, le vrai est au-dessous du bien. Quelle est la place assignée au beau ? Entre le bien et le vrai s'appuie ~~les~~ tout de théorie. Il y a — on pourrait au-dessous du vrai.

(16 at =) L'intelligence dérive de son objet. L'idée est objet, est chose, elle est à l'intelligence et à l'intelligible ce qu'est le soleil à la vue et au visible. Platon institue ici une comparaison célèbre de l'idée du bien avec le soleil. Dans le monde visible, la vue n'est pas le soleil. Mais c'est du soleil qu'elle tient sa faculté. De même l'intelligence n'est pas le bien, mais c'est du bien qu'elle tient sa faculté (508 A. 2.) — Kant ~~est~~ eut donc raison de voir sur la raison pratique ~~pourra~~ graviter le sujet autour de l'objet. — De même que le soleil dorait d'abord le visible pour la vue, le bien dorait d'abord l'intelligible pour l'intelligence. Il y a analogie

entre le sujet et l'objet. Ils semblent sur vus pour semblables. Si la vue voit le soleil, c'est qu'il est de tous les sens celui qui ressemble le plus au soleil. De même le νοῦς participe de l'idée du bien et lui ressemble.

Rép. 517 B.C. « — Ἐν τῷ γνωστῷ τελευταίᾳ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὁρασθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι τούτων αὐτὴ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τοῦ τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη ... »

(17) ~~Il résulte de là, entre les deux parties de~~ Platon conçoit le passage du sensible à l'intelligible non comme un progrès continu, mais comme une véritable révolution. L'allégorie de la caverne nous montre l'homme se retournant pour contempler les êtres véritables. — Cf. 518 B. C. D.

On y voit que l'âme doit se retourner tout entière. Il ne faut pas croire que le maître ~~lui~~ l'instruise communique ~~donne~~ la science à son disciple de dehors. La puissance connaissante est innée en chacun de nous. L'âme doit se détacher du monde extérieur ~~et rentrer en elle-même~~ ~~retourner~~ pour voir non plus au sens descendant, mais l'être lui-même. Cette opération s'appelle μετάστροφη

(§ 32 B). Le monde intelligible est vivant
et l'âme comme le ~~[illegible]~~ sensible ; mais il faut qu'elle
se détourne de celui-ci pour être en présence de celui-là.

(18 me) La dialectique est un procédé transcendant
qui saisit l'idée comme existant à part (Rapés)
cf Parménide 130 B. Il y a solution de
continuité entre les idées et les choses qui en
participent. Phédon 100 B.C. Les choses belles
ne sont pas le beau présent dans les choses
Phèdre 247 D. Les choses existent soit en
elles-mêmes, soit en autre chose, mais non par les
idées qui sont hypostasiées ~~[illegible]~~ ailleurs.
Voir Banquet 211 A. B sur la beauté incréée
~~[illegible]~~ immuable.

(19 e) L'idée est pure et parfaite ; et les choses
sensibles ne nous en offrent jamais qu'une
image imparfaite. L'idée est incommensurable à
l'égard des choses sensibles. Elle possède à leur égard
une supériorité radicale.
Remarquons à ce point de vue la réalité du nombre dans
Platon. Telle interprétation ne laisse discussion pour

prouver que ce non être n'est pas seulement celui que le Dialogue le Sophiste considère comme impliqué par l'~~être~~ Idée elle-même. Le non-être réel ne se confond pas avec le non-être idéal. Celui-ci est intelligible, ~~[illegible]~~ l'autre ne l'est pas. C'est le fonds du sensible éternellement soustrait à l'idée. De là il résulte que l'idée n'est pas seulement le ~~ensemble~~ support des caractères communs aux choses sensibles, (~~le~~ genre et l'espèce ~~dans la nature~~ déterminés inductivement, comme le veut Zeller lui-même : elle est quelque chose de plus. Dans le général pur et simple déterminé inductivement, il resterait toujours une parti~~cipation~~ de non-être réel. L'idée n'en participant ~~pas~~ à aucun degré est supérieure au genre et à l'espèce. Voyez notamment (Phèdre 252 A. 253 A.) : ce passage ~~est~~ indique ~~le caractère~~ ~~allégorique~~ de cette ~~conception~~, et ~~semble~~ qu'il y ait une idée pour chaque individu, type ~~idéal~~ supérieur auquel il doit s'efforcer de ressembler.

—

Leçon. XIX.

De la dialectique (Suite)

Sm. thirion

Leçon XIX

Platon. De la Dialectique (Suite)

La dialectique est un effort de l'esprit pour trouver la raison dernière des choses, pour arriver ~~enfin~~ à un principe qui se suffise à lui-même, et ne suppose plus rien avant lui, ἀρχὴ ἀνυπόθετος. C'est donc une métaphysique plus encore qu'une logique. Cette opération se fait en déterminant 1° les idées des choses; 2° les rapports de ces idées entre elles. Les idées des choses, ce sont les éléments purs de tout mélange, simples, immuables. Les rapports de ces idées, ce sont les différentes manières dont s'associent ou se séparent ces idées; celles qui sont parentes, s'unissent entre elles, et ne se mêlent pas aux autres. Dans le monde sensible nous voyons les choses ~~rassemblées~~ disposées au hasard suivant des rapports accidentels, parfois même absurdes, et non suivant

les rapports réels qui ont naturellement les Idées ~~que~~ tout ces choses se composant ~~représentent~~. La dialectique recherche ces rapports véritables, rapports intelligibles et non plus sensibles et pourrait-on dire, rapports tout objectifs.

Mais cette dialectique peut se comprendre de deux façons différentes. C'est du monde sensible qu'elle part, / peut-on dire, / pour s'élever par une marche progressive jusqu'aux idées ; et quand ensuite elle redescend de ces idées mêmes, comme on descend d'un principe à ses conséquences, c'est précisément au monde sensible qu'elle arrive, revenant au point d'où elle était partie. — Ou bien le monde sensible n'est pour l'esprit qu'un agent excitateur : / à sa vue, / l'esprit se met ~~alors~~ en mouvement mais pour sortir aussitôt de ce monde sensible, et s'élever jusqu'au monde des idées, lequel existe à part. Puis, quand il redescend de ce monde des idées il ne peut plus revenir au monde sensible lui-même car ce dernier se distingue essentiellement du monde des idées et ne s'en déduit pas, ~~comme d'un principe une conséquence~~

Dans ce dernier cas, ce n'est donc plus ~~que~~ le monde sensible que la dialectique se propose d'expliquer ni qu'elle explique réellement : c'est bien plutôt ce qui sert au monde sensible de modèle absolument ~~inexplicable~~ inépuisable, ~~parfait~~ ; ~~bien~~ le monde sensible en lui-même ne peut être expliqué. Telles sont les deux manières d'entendre la dialectique : laquelle est la vraie ?

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de connaître la doctrine même de Platon et non plus seulement sa méthode. Et, de fait, les deux choses n'étant jamais | complètement séparées chez un ancien, rien de plus artificiel que de (les) traiter de l'une sans | traiter de l'autre. Quelle était donne la doctrine de Platon en ce qui concerne ~~au point de vue de~~ l'immanence ou ~~de~~ la transcendance des idées ? Y avait-il pour Platon deux mondes ou bien un seul ? Platon était-il idéaliste ou dualiste ? — Si le monde des idées, dans son développement naturel, vient coïncider justement avec le monde des sens, alors il n'y a plus, en réalité, qu'un seul monde, celui des idées :

Platon est idéaliste. — Au contraire, si le monde des idées et celui des sens se développent, pour ainsi dire, parallèlement, à part l'un de l'autre, tout en ayant plus ou moins de rapports entre eux, si les choses sensibles présentent un caractère propre, quelque chose enfin d'absolument impénétrable pour l'idée et que l'idée ne puisse absorber et s'assimiler, — alors Platon est dualiste. Ou bien l'on / ou bien l'on Or trois cas sont possibles : on ne trouve dans Platon qu'une doctrine idéaliste, ou bien on n'y trouve qu'une doctrine dualiste, ou bien enfin on y trouve les deux doctrines à la fois.

L'interprétation dualiste est la plus commune. Le monde des idées semble essentiellement distinct du monde des sens. Le monde des idées est transcendant. Les idées existent à part, en dehors des choses sensibles, en elles-mêmes et par elles-mêmes. Ce sont les parfaits modèles de

le monde sensible n'est que la copie. Il y aurait ainsi deux mondes. Cette interprétation semble autorisée par beaucoup de dialogues. En général, toute la partie ésotérique des œuvres de Platon, ses mythes, ses idées morales (doctrine de la chute, du mal, de la réminiscence) supposent la distinction de deux mondes, hétérogènes ~~dont l'un est bien supérieur à l'autre~~. De là, déjà, doctrine de détachement, de renoncement, — mélancolie du Phédon, etc.

De plus cette interprétation semble autorisée par ~~[illegible]~~ certaines critiques d'Aristote, critiques qui s'adressent évidemment à une doctrine dualiste (Métaphysique. I, 9; XIII et XIV; — VII, 13; III, 2.) Entre autres choses Aristote montre que pour expliquer la ressemblance de l'homme sensible avec l'homme intelligible, il est nécessaire de supposer un troisième homme, qui soit cause

de cette ressemblance qui la réalise en façonnant l'homme sensible sur le modèle de l'homme intelligible. Cet exemple semble prouver que pour Platon le monde sensible et le monde intelligible étaient bien deux mondes distincts, presque sans rapports l'un avec l'autre.

Mais contre cette transcendance des idées, contre ce dualisme on trouve dans Platon même de sérieuses objections. Dans le Philèbe et surtout dans le Parménide Platon se plaît à montrer les difficultés de ce qu'on croit être son système. — Comment se peut-il que les idées soient présentes dans le devenir, dans la multiplicité des choses, sans perdre par là-même leur unité, leur immutabilité? Comment expliquer la participation des choses aux idées? Dira-t-on que dans chacune des choses qui participent à l'idée, l'idée existe tout entière ou seulement en partie? (Philèbe p. 15). Mais ce serait supposer l'idée

soit en parties exactement semblables à l'idée, soit en parties seulement analogues ? — Veut-on fonder le système des idées sur la nécessité d'admettre pour expliquer la ressemblance des choses entre elles, un élément commun auquel les choses participent ? Mais alors, et pour la même raison, on est obligé d'admettre encore un élément commun, auquel les choses participent ? Mais alors, et pour la même raison, on est obligé d'admettre encore un élément commun, pour expliquer la ressemblance entre l'idée et tout ce qui participe d'elle, puis un quatrième élément commun, pour expliquer la ressemblance entre l'idée et tout ce qui participe d'elle, et ainsi de suite à l'infini (Parménide, p. 131.) C'est, au fond, la même objection que celle d'Aristote (le 3me homme) — Fait-on consister la participation des choses aux idées uniquement dans la ressemblance ? Mais la difficulté reste

la même : il ~~un~~ faut ~~pour~~ toujours une cause pour expliquer l'existence de la copie et sa ressemblance avec le modèle (Parménide 132. D.) — Enfin soutient-on que les idées existent en elles-mêmes et par elles-mêmes, au lieu de n'exister que par rapport aux choses ; soutient-on que les choses n'ont aucune influence sur elles, qu'elles se suffisent à elles-mêmes qu'elles ne se modifient en aucune façon dans leurs rapports avec les choses ? — On s'explique alors d'une part le relations des idées entre elles, d'autre part les relations des choses entre elles, mais on ne s'explique plus les relations des choses avec les idées (Parménide. 133. B).

Il n'y a qu'un ~~seul~~ moyen d'échapper à ces difficultés : c'est de faire du non-être l'essence même des choses sensibles. On supprime ainsi l'un des deux termes du rapport, et l'on rend inutile ~~ainsi~~ le troisième terme, qu'Aristote croyait nécessaire. De plus l'idée d'~~illimité~~ n'est plus divisée par sa participation au multiple et le multiple, au fond est seul [illegible]

Enfin on peut admettre en même temps que l'idée existe par elle-même, et qu'elle est en rapport avec les phénomènes, car le phénomène, en tant qu'il est, est immanent à l'idée ; la participation du phénomène à l'idée n'est que l'être de l'idée en lui ; séparé de l'idée il n'est plus rien. Ainsi disparaissent toutes les difficultés : plus de troisième terme nécessaire ; plus de division de l'idée ; enfin plus de rapport de l'idée avec autre chose qu'elle-même. Quant aux mots copie et modèle, ce seraient de simples métaphores. Entre le monde des sens et celui des idées, il n'y a plus qu'une différence qualitative, et non plus une extériorité substantielle. Au fond c'est un seul et même être, qui dans l'idée apparaît pur et complet, incomplet et altéré dans le phénomène sensible. Le système de Platon serait donc l'immanence, et l'immanence des choses dans les idées, les choses n'ayant de réalité qu'en tant qu'elles sont dans les idées, et qu'elles sont les idées mêmes ; — ainsi se réfute l'~~interprétation~~ dualiste.

Cette seconde interprétation a, comme l'autre, ses autorités. Si l'ensemble des dialogues laisse l'impression d'une doctrine dualiste, — si la vie présente, la vie corporelle, semble une déchéance, comparée à la vie intellectuelle, ce n'est là peut-on dire qu'une forme ésotérique du système platonicien. Mais son enseignement ésotérique nous est inconnu; peut-être apparaît-il dans certains dialogues, qui, comme le Parménide, ont une doctrine moniste, idéaliste. D'ailleurs Aristote lui-même semble croire que telle était bien la vraie doctrine de Platon. Les critiques, rapportées plus haut, et qui favorisaient l'interprétation dualiste, ne s'adressaient peut-être qu'au platonisme ésotérique. Car on trouve d'autres passages, où la doctrine de Platon est présentée comme entièrement idéaliste. Il s'agit de l'ἄπειρον et de la définition de la matière dans Platon. Métaphysique. I, 6. Aristote dit que pour Platon la réalité se compose de deux éléments, le grand et le petit, ou à dire ce qui compose le plus

(d'Aristote,

(1° et 2°

le moins ; et il dit expressément que l' ἄπειρον est la matière non seulement des choses sensibles, mais encore des idées ; dans l'un et l'autre cas c'est le même ἄπειρον. En s'unissant à l'un, cet ἄπειρον produit les idées ou nombres intelligibles. — Dans la Physique (III. c. 4 p. 203. a.), ~~même~~ l'ἄπειρον ~~dans~~ des ~~les~~ choses sensibles est le même que celui des ~~les~~ idées. La conséquence est évidente ~~immédiate~~ : le monde sensible ne se distingue plus, au fond, du monde des idées ; le monde sensible, c'est encore le monde des idées, mais considéré au point de vue de l' ἄπειρον, qui, d'ailleurs, est lui-même dans les idées. Il n'y a donc qu'un seul et même monde : au point de vue de l'un, où tout se combine et s'harmonise, c'est le monde des idées ; au point de vue du plus grand et du plus petit, quand tout se divise, se désagrège et se diversifie, — c'est le monde des choses. Mais comme cet ἄπειρον du monde sensible est le même que celui du monde intelligible, les deux mondes se confondent en un seul.

T.C

Telle est la doctrine que les disciples de Platon prirent pour point de départ. La distinction des idées et des choses se ramena pour eux à la distinction de l'un et de la dyade indéfinie au sein de l'idée elle-même : — le Platonisme serait donc un système d'immanence entièrement idéaliste.

Mais on peut aussi contester cette interprétation. L'autorité d'Aristote ne suffit pas. Parfois il donne aux doctrines de ses devanciers un sens précis qu'elles n'avaient pas. Son génie analytique les renferme dans des formules trop exclusives (cf. Zeller Vol. II. p. 633.) Or nous ne trouvons pas chez Platon cette identification complète de l'ἄπειρον des choses avec celui des idées. Platon se sert bien du même mot dans les deux cas ; mais on ne peut rien induire de là ; les anciens n'avaient pas toujours dans leur langage la précision philosophique et scientifique des modernes. Platon montre (voir le Sophiste) que dans chaque idée il y a un non-être infini.

Mais ce non-être c'est tout simplement la différence de cette idée comparée à toutes les autres, c'est ce fait qu'une idée est ceci, non cela, et qu'étant ceci, elle n'est pas cela (omnis determinatio negatio). Ce non-être, d'ailleurs, n'est pas ~~irréductible~~ irréductible. Si l'on considère la somme ou le total des idées, ce non-être disparaît. Le monde des idées, considéré dans son ensemble, ne contient plus de négation. C'est donc un vide qui peut être comblé. — Or le non-être inhérent aux choses sensibles paraît d'une toute autre nature. Platon considère la chose sensible comme rebelle à toute explication complète : il y a dans la chose sensible, une imperfection radicale, un je ne sais quoi que l'esprit ne pénétrera, ne pensera même jamais. — L'existence sensible est une déchéance à l'égard de l'idée. Mais qui donc aurait pu forcer l'idée à déchoir ? Qui aurait pu la diviser ? associer ensuite les idées suivant des rapports illogiques ? Ce n'est certainement pas de l'idée que peut venir cette chute de l'idée elle-même.

Est-ce possible? Voilà la question

Qui aurait pu

Cette chute vient d'une puissance distincte de l'idée, et d'une puissance qui a une certaine réalité, puisqu'elle peut agir sur l'idée. Dira-t-on que cette puissance inférieure, qui est la matière, est encore une idée, l'idée du non-être, sous prétexte que c'est un élément commun à la multiplicité des ~~choses~~ générique choses sensibles et dont nous n'acquérons la connaissance que par abstraction ? Il faudrait, en effet, le dire, si l'on ne voyait dans l'idée que le général pur, si l'on identifiait l'idée avec le général. Mais alors la dignité de l'idée serait sans doute proportionnelle à son degré de généralité, de sorte que l'idée de l'ἄπειρον ou de la matière, serait la plus élevée comme étant la plus générale. Or, si l'ἄπειρον est une idée, c'est à coup sûr, la plus basse de toutes. Il eût suffirait pour prouver que Platon n'a pas identifié l'idée avec le général : pour lui, l'idée est autre chose que le genre car, à ce compte, l'ἄπειρον serait l'idée la plus haute de toutes, et c'est, au contraire, la forme la plus basse de l'être. Les Néoplatoniciens

dignité des idées ne s'expliquent pas simplement par leurs degrés de généralité. La déchéance de l'idée vient d'un autre principe que l'idée. D'où la nécessité d'un dualisme.

On le voit, les deux interprétations sont possibles. M. Zeller va plus loin : il les croit vraies toutes deux. Mais alors Platon serait en contradiction avec lui-même. M. Zeller en convient. D'une part, dit-il, Platon répète constamment que les idées seules possèdent l'être véritable, que seules elles sont objet de science, que le non-être, n'étant pas connaissable, n'est pas, et que tout ce que les choses ont de réalité leur vient des idées ; — d'autre part, il admet qu'il y a dans le monde sensible un élément rebelle à l'action du principe de détermination, irréductible à l'idée. — M. Zeller cherche la cause de cette contradiction. Il la trouve dans ~~cette~~ la conception de l'idée ~~en tant que~~ existant en elle-même, et se suffisant à elle-même, sans avoir besoin du phénomène pour se réaliser. Le phénomène est alors pour

l'idée une borne, une limite, qui altère son essence. Parti de l'immanence, Platon arrive à la transcendance en considérant les phénomènes. Tant qu'il ne s'occupe que des idées, il croit possible de construire avec elles tout un monde sans recourir pour cela aux phénomènes. Mais alors comment expliquer que le phénomène existe néanmoins? Cette existence a ~~pourtant~~ besoin d'explication. Or le phénomène n'est nullement nécessaire à l'idée: l'idée s'en passe fort bien et se suffit à elle-même. Le phénomène reste donc quelque chose d'étranger: et, selon Zeller, Aristote reconnaît cette contradiction de Platon: il cherche à l'éviter, ~~pour son compte~~, soit dans la manière dont il conçoit le platonisme, soit dans la manière dont il transforme le principe platonicien, l'idée ~~en~~ l'acte et la matière ~~en~~ la puissance.

voyant dans

Cette ~~troisième~~ interprétation de Zeller est étrange. Il y aurait dans Platon deux philosophies, deux philosophies contradictoires. Or

peine à y croire. — Ou le problème est insoluble, ou il ne peut être résolu que par l'étude de deux questions : la théorie de la matière et la théorie de la participation dans Platon.

La matière : Platon ne l'appelle nulle part ὕλη : ce mot ne se trouve pas dans ses écrits. Il parle de la matière surtout dans le Philèbe 23. C, et dans le Timée p. 48-52.

Dans le Philèbe, les choses sont considérées comme formées de quatre éléments, dont l'un, l'ἄπειρον est la matière.

Dans la République (V. c. 22 pr. 479. a.) le sensible est considéré comme intermédiaire entre l'οὐσία et τὸ μὴ εἶναι (479. c.)

Par elle-même, l'idée ne peut passer d'un contraire à l'autre ; elle ne le voudra jamais ; elle ne voudra jamais déchoir, et devenir à la manière des choses sensibles : Phédon, 102. E καὶ τὸ σμικρὸν οὐκ ἐθέλει ποτὲ μέγα γίγνεσθαι, — οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν ἐναντίων ἔτι ὂν ὅπερ ἅμα τοὐναντίον γίγνεσθαι. — Jamais une idée ne voudra se transformer

en son contraire : ce serait absurde : le principe de contradiction s'oppose à de pareils changements. — Or, le devenir, dans les choses sensibles, c'est précisément le passage d'un contraire à son contraire, c'est donc quelque chose d'absurde, c'est une violation du principe d'identité. — Sans doute Platon admet que les contraires naissent des contraires, mais seulement dans les choses sensibles ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι. — Phédon 103. B. Mais il n'en est pas de même des idées — ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο. ib. Cependant les idées s'unissent parfois entre elles (Sophiste. 253, D.) : ne pouvant s'unir entre contraires, elles ne s'unissent donc qu'en tant qu'elles sont identiques, et par là-même, suivant des rapports rationnels, intelligibles, en un mot conformément au principe de contradiction. Ainsi le ~~philosophe~~ sens nous montrent le contraire mêlé et confondu

les uns avec les autres, ce qui logiquement est absurde et ne peut venir de l'idée. Mais d'où cela vient-il ?

Timée 48, A. Les choses sont faites de deux éléments : le νοῦς et l'ἀνάγκη. Le νοῦς commande, l'ἀνάγκη se laisse persuader par le νοῦς, lui cède, est vaincue. — δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν. 48, A. C'est de cette victoire pacifique du νοῦς sur l'ἀνάγκη que résulte le monde. L'ἀνάγκη, pour devenir le monde, n'a besoin que de recevoir une forme qui la détermine conformément aux lois de l'intelligence. Ces lois, l'ἀνάγκη par elle-même les ignore, elle est indéterminée, elle est le hasard (nous dirions aujourd'hui la spontanéité, la liberté). Elle est ce qui est en dehors et au dessous de la forme, c'est à dire le plus bas degré de l'être, suivant les anciens. C'est une cause errante πλανωμένην αἰτίαν (Tim. 48, A.) ; il nous faut la suivre partout où il lui plaira de nous conduire. Or cette ἀνάγκη est comme le receptacle de tout devenir πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτό. Timée 49, A δέχεται γὰρ

ἀεὶ τὰ πάντα — So B. Elle n'a aucune forme mais elle reçoit toutes les formes. Il l'assimile compare cette matière à une mère ; la forme qui s'impose à la matière est comme le père, et la nature, qui est entre les deux serait le fils καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ (Timée So. D.). Ainsi l'idée est le père, la matière est la mère, et le devenir est le fils. D'ailleurs la matière est ἄνοεατον εἶδός τε καὶ ἄμορφον. Sl, A, c'est à dire inférieure aux données des sens, μεταλαμβάνον δὲ ἀποεεστατά πῃ τοῦ νοητοῦ, participant de la façon la plus obscure au νοητόν, et de la façon la plus difficile à comprendre. On voit ici l'effort que fait Platon pour rattacher, quand même, cette matière à l'idée. Mais en vain ; la matière étant ce qu'il y a de plus irréductible à l'idée (Timée, Sl, A, B, C). D'où trois espèces de choses : 1° εἶδος, l'idée qui est une ; 2° le monde sensible ; 3° τὸ τῆς χώρας, le lieu, l'espace

Quant à la κοινωνία, Platon n'en a pas parlé d'une manière précise : c'est un concept qui reste obscur. Le modèle et la copie ne peuvent être que des mots pris au figuré : car ils soulèveraient, sans cela, la question de la cause efficiente ; et il n'y a, dans Platon, que des causes formelles. Les idées ne sont pas seulement les modèles des choses, elles en sont l'essence même et l'être. Aussi la κοινωνία n'est qu'une métaphore, mal expliquée par Platon.

On peut donc conclure que Platon est dualiste. Il a fait, d'ailleurs, autant d'efforts que possible pour ramener au monisme ce dualisme dont il voulait triompher. Il l'a même ramené au monisme autant qu'il ~~en fut~~ se pouvait, mais non pas absolument. D'une part, l'idée ou ~~le~~ principe de détermination ; d'autre part, la matière ou puissance indéterminée, irrationnelle, par conséquent inférieure à l'idée, et, comme telle, en entravant l'action, réelle néanmoins, et comme telle, agissant sur l'idée qu'elle ~~force~~ contraint à déchoir, à

se diversifier, à admettre en elle le multiple et le changeant ; ainsi donc, action du non-être sur l'être. Laissé lui-même, l'être ne produirait jamais que des associations rationnelles, c'est à dire gouvernées par la loi d'identité ; mais le non-être produit ~~surtout~~ des associations absurdes, gouvernées par la loi des contraires : on voit un contraire se changer en son contraire. Or la dialectique est l'effort de l'esprit pour ramener le dualisme donné au monisme que réclame l'intelligence, c'est à dire pour ramener les associations absurdes à des associations rationnelles. ——

X

XXe Leçon

Platon (fin)

Paul Thirion

XXe Leçon

Platon (fin).

A l'exposé que ~~j'ai~~ nous avons donné des principales parties de la théorie de la connaissance dans Platon, ~~je des joindrais~~ nous joindrons quelques remarques ~~et~~ sur ~~indiquer quelques~~ certaines idées qui n'ont pas dans Platon l'importance qu'elles ont prise chez Aristote et chez les modernes.

En dehors des principes que Platon expose d'une façon scientifique et qui nous permettent de constituer sa théorie de la connaissance, on trouve çà et là des pensées qui ont une grande portée et qui devaient fournir à Aristote les éléments de ses propres théories. Ces idées nous n'avons pas le ~~temps~~ droit de les faire entrer dans la théorie platonicienne, de leur donner le rôle prépondérant qui semble leur convenir, mais nous devons en parler.

Les deux principes ~~présentés comme~~ que nous appelons aujourd'hui ~~évidents pour Platon sont le~~ principe d'identité et de contradiction et ~~celui~~ principe de raison suffisante. ~~Ces principes~~ sont pour ~~lui~~ Platon des règles générales de la pensée, communes à ~~tous~~ déjà les ~~autres~~ esprits.

Le premier est énoncé par Platon en divers endroits sous une forme déjà très précise. En maint endroit nous voyons Platon réclamer l'accord de nos pensées entre elles, notamment dans un texte du Phédon (100, a) où il se procède, y dit-il, ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον, ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι· ἃ μὲν ἂν μοι

δόξη τούτῳ ξυμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, ἃ δ' ἂν μή, ὡς οὐκ ἀληθῆ.

Platon dit également que les prédicats contradictoires ne peuvent appartenir en même temps à une seule et même chose. (République, IV, 436, b) Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν, κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς τὸ αὐτὸ οὐκ ἐθελήσει ἅμα

Phédon, 103 c « Nous sommes convenus ensemble, dit Socrate : Μηδεπότε ἐναντίον ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον ἐθέλειν.

Id. 102 . c. Οὐδὲν τῶν ἐναντίων ἔτι ὂν ὅπερ ἦν ἅμα τοὐναντίον γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι (ἐθέλει), ἀλλ' ἢ τοῦ ἀπέρχεται ἢ καὶ ἀπόλλυται ἐν τούτῳ τῷ παθήματι

Ainsi le principe de contradiction a été énoncé par Platon. Nous devons insister sur ce point, parce qu'il est très-clair que, sans s'en rendre compte, c'est à une application rigoureuse de ce principe qu'il devait sa théorie des idées.

Pour le principe de raison suffisante on ne le trouve pas formulé dans Platon, au sens métaphysique que Leibnitz a donné à ce mot, chez lui on trouve le principe logique de raison suffisante, que de toute chose on doit donner la raison et que toute assertion doit avoir un fondement. Il n'y a pas de science, dit Platon, là où nous ne sommes pas en mesure de rendre raison. (Timée, 51 d) Τὸ μὲν (Νοῦς) ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου.

Cet esprit pour rendre raison de toutes choses et ce principe de contradiction considéré comme la règle de toute application de la raison présuppose l'idéalisme platonicien. Platon ne dit

nulle part que ce sont les catégories de la pensée. ~~Nous ne dirons donc pas qu'elles aient été les idées directrices de son système.~~

Nous remarquerons en outre que tout ce que Platon dit des idées ne peut avoir trait aux lois de notre intelligence ~~et les représente~~ que d'une manière indirecte, par contre coup, par analogie ; car les idées platoniciennes ne sont pas des actes de notre esprit. Ce sont des êtres indépendants de notre activité subjective, des êtres ἀπράγματα que notre pensée contemple, qu'elle perçoit, mais qu'elle ne contribue pas à former. Ainsi la logique platonicienne est enveloppée dans la métaphysique.

Nous trouvons ~~encore~~ plus quelques indications sur le jugement. Le jugement, selon Platon résulte de la combinaison (συμπλοκή) des idées. (Sophiste, 259 c) Διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γεγονεν ἡμῖν. Dans le même dialogue (262, d) il est dit que de simples noms, comme λέων, ἵππος, ou de simples verbes (ῥήματα) comme βαδίζειν, τρέχειν, καθεύδειν, ne suffisent pas à constituer un discours. Pour en former un, il faut ces deux éléments. Il faut l'ὄνομα qui donne la substance et le ῥῆμα, qui donne l'agir ou le non agir. C'est de ces deux éléments que résulte le jugement. Tout jugement est une affirmation ou une négation. La pensée n'est autre chose qu'un discours intérieur de l'âme qui, s'étant interrogée, répond affirmativement ou négativement : φάσκουσα ἢ οὐ φάσκουσα (Théétète, 189 c)

Quant au raisonnement, nous trouvons dans Platon des syllogismes très-bien construits. ~~Je citerai~~ Citons notamment le syllogisme à l'aide duquel Platon démontre l'immortalité

* Particulières se rattache plus à principes ; entre dans trous communs principes particuliers de la pensée.

de l'âme. Toutefois nous ne trouvons rien dans ses ouvrages qui ressemble à la théorie du syllogisme. Ce qui manque, selon Aristote, c'est la mineure que Platon sous-entend. Il n'éprouve pas le besoin de l'énoncer et de la démontrer pour elle même. Il n'y a donc pas l'idée nette du syllogisme. La méthode est déductive, mais plutôt immédiatement que médiatement. Nous ne trouvons pas d'indications théoriques sur la ~~méthode~~ mécanisme de la déduction.

Voilà quelles sont les additions que nous devons faire à la dialectique proprement dite. Il nous reste maintenant à donner un résumé en insistant principalement sur l'esprit de la dialectique.

Nous avons ~~Il~~ dit qu'on pouvait distinguer trois parties. ~~Je~~ Nous les avons ~~a~~ appelées : la logique considérée ~~comme~~ science, la psychologie de la théorie de la connaissance, puis enfin la logique considérée comme art.

La ~~logique considérée comme science~~ première partie, c'est la recherche des conditions de la science, des moyens dont l'homme dispose pour y arriver ; ~~et~~ de la manière dont l'homme doit ~~se servir de~~ faire usage de ces moyens ~~dont il dispose pour y arriver~~ connaître.

1re Partie : Qu'est-ce que la science ? Ce n'est ni l'αἴσθησις, ni l'ἀληθὴς δόξα, ni l'ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου. La science suppose une explication dernière, la détermination d'une dernière raison et c'est là une opération tout intellectuelle, propre à l'esprit, que ces différentes facultés ~~opérations~~ αἴσθησις etc, enchaînées qu'elles sont aux sens, ne peuvent fournir. La science a pour objet l'être, c'est à dire quelque chose qui ressemble à un tout, mais qui n'est pas un tout matériel, séparé, c'est un tout idéal qui est un et qui préexiste à ses parties, tandis que, dans l'ordre sensible, les parties préexistent au tout. C'est un élément pur des éléments contraires, simple, par conséquent et sans

mélange.

Cette pureté ne doit pas être considérée comme excluant tout non être logique. Il faut distinguer entre le non-être réel et le non être logique. Une idée, comme affirmation, implique un non être logique, mais ce non être logique ne doit pas être confondu avec le non être réel qui consiste à être lié à une nature contraire. L'idée existe à part. Son non être est tout logique, tandis que le non être réel consiste à subir l'~~association~~ influence avec une nature contraire. Enfin, l'être est immuable.

Voilà les principales indications que Platon nous donne sur les conditions de la science. La science se définit, en dernière analyse, surtout par son objet. C'est là grande différence qui sépare les anciens et les modernes. Kant a fait de la dualité du sujet et de l'objet la pierre angulaire de son système.

2° Psychologie de la théorie de la Connaissance.

Quelles sont les facultés intellectuelles de l'homme? Quels sont les moyens dont il dispose pour acquérir la science?

L'âme humaine est analogue à l'âme du monde et, par suite, elle participe de l'idée, laquelle lui confère l'éternité. L'âme a donc eu une vie antérieure. Dans cette vie antérieure, rien ne nous empêche d'admettre qu'elle percevait les idées elle-même directement. Ainsi conçue, l'âme nous apparaît comme capable d'apprendre, tandis que l'opération qui consiste à apprendre est inintelligible quand on nie la vie antérieure. Apprendre, en effet, c'est chercher, trouver et reconnaître comme vraies certaines idées, notamment les idées supra-sensibles. Or tout cela s'explique si l'âme a joui d'une vie antérieure. Les deux opérations qui sont la condition de la science dans cette hypothèse sont ἀνάμνησις et ἔρως. L'âme se rappelle peu à peu ce qu'elle a connu dans la vie antérieure et, par l'amour que lui inspirent ces objets supérieurs, elle se détache

Savoir la négation de tout ce qui n'est pas elle ; mais comme

de plus en plus du monde sensible et entre de plus en plus dans le monde intelligible où elle a vu pleinement.

Il y a quatre degrés dans la connaissance: l'Εἰκασία (conjecture) qui est le caractère de l'αἴσθησις (sensation) c'est ce qu'on appelle l'opinion. C'est la connaissance vulgaire, propre aux esprits ordinaires et sans culture. En deuxième lieu vient la Πίστις, qui est le caractère de l'ἀληθὴς δόξα. Ce deuxième degré de la connaissance implique un certain degré de culture et correspond à la rhétorique proprement dite. La rhétorique ne donne que des raisons appropriées au tour d'esprit, au goût, au caprice même des auditeurs. 3° la Διάνοια, ~~manière~~ marche discursive de la pensée qui va d'une idée à une autre, mais jamais ne saisit directement l'idée absolue; qui, étant donnée une hypothèse en déduit les conséquences, mais ne peut saisir l'être absolu par une perception immédiate. La Διάνοια produit l'ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου, mais sans que ce λόγος soit une explication dernière. Ce n'est pas le λόγος absolu, c'est une raison qui reste provisoire et relative. Ce mode de connaissance est propre aux mathématiques. Enfin, au sommet, se trouve le Νοῦς dont l'œuvre est l'ἐπιστήμη proprement dite, ~~qui se trouve dans la~~ fruit de la dialectique.

3° La Dialectique. C'est l'emploi que doit faire l'homme de ses facultés pour arriver à la science. Les idées qui doivent ~~avoir~~ guider l'esprit humain dans la recherche scientifique sont avant tout les deux suivantes.

1° Les données des sens sont contradictoires. Elles sont des tout formés d'éléments contradictoires; ainsi une chose sensible peut être à la fois et plus grande et plus petite, ce qui est absurde.

2° L'intervention du Νοῦς est nécessaire pour lever cette contradiction: cette intervention

a pour objet de résoudre les données contradictoires des sens en un système de principes ~~non~~ contradictoires ~~entre eux~~. ~~Je pense que ce sont là les deux idées directrices~~

Voici comme Platon entend la chose. Il est admissible qu'une chose sensible passe du plus grand au plus petit. Il ne s'est pas que le grand en soi devienne le petit en soi. Le monde, tel qu'il apparaît, ne peut être objet de science. Tel qu'il nous est donné, il est inexplicable, parce qu'il est absurde. Que faire? Les anciens qui supposaient qu'il n'y avait pas d'autre monde aboutissaient au scepticisme, et ~~avaient~~ avec raison. ~~En pareil cas~~ l'esprit ne ~~peut~~ peut que renoncer à expliquer ce monde en contradiction avec ses propres lois. Que faire? Abandonner à l'absurde ce monde qui nous est donné, mais ne pas le considérer comme le seul monde existant. Distinguer ~~dans~~ de ce monde absurde un autre monde conforme aux lois de la pensée. Le monde sensible, ce sera simplement τὸ δεχόμενον; le monde intelligible, ce sera ~~et ensemble~~ système harmonieux des idées, des principes qui se mélangent d'une manière absurde dans le monde sensible.

Ainsi donc la dialectique a pour mission essentielle d'isoler l'idée, forme ou principe déterminant de la chose, du (δεχόμενον) puis, à l'aide de cette idée, de constituer un monde supra-sensible contenant, sans doute, le tout du monde sensible, mais présentant ses éléments sous leur forme propre et les associant suivant leurs rapports naturels, au lieu de leur faire violence.

Ainsi le monde sensible est considéré comme une simple réceptacle où viennent se brouiller les idées, où les idées sont assemblées et mélangées suivant des rapports illogiques. La dialectique débrouille ce chaos et assemble les idées suivant des rapports rationnels.

Le texte capital, en ce sens serait le texte de Phédon où Platon distingue πρᾶγμα et εἶδος

| pures de

| cela,

| qui est

Des deux mondes, le monde sensible et le monde intelligible, les anciens n'ont connu que le premier et voilà pourquoi ils n'ont pu ~~créer~~ la science. Voulez-vous constituer la science ? Renoncez à considérer ce monde comme le seul qui existe et travaillez à ~~constituer~~ un autre monde qui contienne tout ce qu'il y a de réel dans le premier et l'associe suivant la loi de identité ~~contradiction~~.

constituer

construire

Comment la dialectique constitue-t-elle ce monde intelligible ? Distinguons le point de départ, la marche et le terme. Le point de départ, ce sont les données des sens. Tout ce qu'il y a d'être dans le monde des sens vient du monde réel. Si vous n'en considérez que les éléments, tous deux ne font qu'un. La différence, c'est que, dans le premier, l'association des idées est irrationnelle.

La dialectique cherche les noyaux. Mais il ne les cherche pas suivant une méthode empirique d'abstraction pure et simple. L'abstraction ne lui suffit pas pour déterminer les noyaux qui prennent place dans le monde intelligible. En effet l'ἀναιρὸν qui est une propriété du monde sensible est un noyau, mais non une idée. Il est donc illégitime de dire avec Zeller que le noyau est adéquat à l'idée. ~~Il en~~ ~~donne~~ ~~une~~ comment s'applique dans la synthèse attribuée à l'idée du bien. Est-ce que le bien est τὸ κοινωτατον. Ce n'est pas évident de soi. La marche de Platon n'est pas une simple abstraction. Elle est dirigée par une règle qui fait de cette marche un procédé transcendant.

Cette règle, c'est l'idée de l'être pur, de l'être fini, qui est ceci et non cela, simple et immuable. Ainsi donc deux critères : l'un logique et l'autre métaphysique. Par suite, une marche à la fois logique et transcendante ces deux critères. Vant la généralité et la détermination.

Il est nécessaire d'admettre ces deux

éléments pour s'expliquer la place que Platon donne à l'Eros, au bas de l'échelle des êtres, tandis que le bien est placé au sommet.

Le terme, c'est l'échelle ascendante et descendante des idées. C'est la constitution d'un ordre régressif et progressif établi entre les idées. Le premier est réalisé dans la définition, le deuxième dans la division. De plus cette double échelle part des idées et aboutit aux idées. Par conséquent le système ainsi constitué est tout intellectuel. Le sensible ~~en est alors absolument éliminé~~ a fourni le point de départ, mais la science une fois constituée, il est éliminé. La définition est l'exposition, faite a priori, de l'essence des choses, c'est à dire de leur marque distinctive. La définition est gouvernée par le principe de l'exclusion d'un moyen terme entre l'affirmation et la négation. Elle n'est pas seulement inductive, elle est construite à l'aide du procédé dichotomique qui consiste à diviser chaque essence en affirmation et négation et à se demander si la chose en question correspond à l'affirmation ou à la négation. Platon pense obtenir de la sorte une définition exacte composée de termes parfaitement définis et applicables au seul défini.

Le recherche philosophique,

1er résultat. ordre régressif.

2ième résultat : c'est l'ordre progressif. Il va de l'un au multiple. C'est le passage méthodique et progressif de l'ἀρχὴ ἀνυπόθετος aux essences les plus voisines du monde sensible, c'est à dire de l'infini, de l'indéterminé. La méthode qui préside à cette division, c'est la loi de l'union des semblables et de la séparation des contraires et la marche générale est dichotomique. Ainsi en résumé, l'idée générale de la dialectique, c'est de réduire le monde sensible gouverné par la loi du devenir à un monde intelligible, gouverné par la loi de l'être, c'est à dire par la loi de la permanence du simple et de la réunion des semblables, ainsi que de la séparation des contraires.

les plus voisines savoir la Division.

Cette méthode constitue un progrès si l'on compare la doctrine de Platon aux doctrines

précédentes. Voici en quoi il consiste. Les philosophes antérieurs à Platon ne se sont pas aperçus que le monde sensible contenait des éléments intelligibles. Les sophistes qui s'en sont aperçus en ont conclu qu'en faire un objet de science était chose irréalisable. Platon, lui, est un éléate et un mécaniste, & à ce titre, admet les conclusions des sophistes, mais, en même temps, il a foi dans la puissance de nos facultés et il se propose de maintenir la possibilité de la science, tout en restant fidèle à ces principes. Que fait-il? Il substitue au monde sensible un monde intelligible où les lois mécanistes seront applicables. C'est un mécanisme métaphysique substitué au mécanisme physique. Le progrès consiste donc à maintenir la possibilité d'une science sans renoncer au mécanisme.

Le système offre des difficultés. Par la théorie de la définition, la dialectique met le déterminé avant l'indéterminé. Par celle de la division, elle pose le général avant le particulier. Est-ce tout un de poser avant toute chose le déterminé ou le général? Rien n'est moins évident. Par la théorie de la définition, nous nous expliquons très-bien que l'ἄπειρον ne soit pas l'idée, mais non que le simple soit supérieur au complexe et l'idée à l'individu, car le complexe est plus déterminé que le simple. Par celle de la division nous nous expliquons que le simple soit supérieur au complexe, mais nous ne nous expliquons plus que l'ἄπειρον soit au bas de l'échelle. Entre ces deux critères, πέρας et ἄπειρον, il faut opter. Le platonisme les identifie, ce qui paraît impossible. Il semble au premier contraire que, plus une chose est déterminée, moins elle est générale. Aristote le dit et opte pour le πέρας. Il y voit exclusivement la marque de l'être et c'est dans l'individu qu'il place l'οὐσία.

XXIe leçon.

Les disciples immédiats de Platon.

Ch. De la Ville

Timée 51, B idée du feu en soi
République X, 596, A, 597, C idée du lit de la table
Parménide 133, C, D idées du feu, de l'eau, de la beauté de l'ordre
feu, du beau du juste, du double, du grand etc

Le Platonisme tel que l'expose Aristote n'est pas le même que celui des dialogues de Platon. Naturellement on doit se en rapporter de préférence aux dialogues; mais il faut aussi tenir compte des textes d'Aristote, d'autant plus que les derniers dialogues de Platon s'en rapprochent beaucoup: Platon avait modifié ses idées; à la fin de sa vie, il était devenu plus pythagoricien. Or, précisément sa doctrine, telle que la présente Aristote est aussi plus imprégnée de Pythagorisme. Aristote nous dit d'ailleurs que les dernières leçons qu'il entendit de la bouche même de Platon ne ressemblaient plus aux dialogues. Ceci nous explique pourquoi les disciples immédiats de Platon ont plutôt été des Pythagoriciens que des Platoniciens proprement dits.

Platon avait d'abord admis qu'il n'y a rien au monde qui n'ait son idée. Partout où se trouve quelque chose de fixe, de stable il y a une idée: il y a des idées de tout ce qui peut servir à ramener à l'unité la multiplicité des sensations. C'est l'esprit en somme qui est la mesure des idées; il y a autant d'idées que l'esprit a lois de l'esprit ou les conditions de la pensée.

Mais plus tard, dit Aristote, Platon n'admit plus d'idées pour les produits de l'art humain, seules les choses de la nature eurent leurs idées. Ainsi ce ne furent plus les besoins de l'esprit, les conditions de la science qui déterminèrent les idées, mais bien plutôt les distinctions du naturel et de l'artificiel: Platon lui-même opposait déjà la nature à l'homme et semblait la mettre au dessus de l'esprit, de la pensée.

Ses disciples l'imitèrent dans cette voie et

Métaphysique XII, 3, 1070, a, [illegible].

διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει

Métaphysique I, 9, 991 B 8

πολλὰ γίγνεται ἕτερα οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος ὧν οὐ φαμεν εἴδη εἶναι

(le contexte prouve que c'est Platon qui parle en ce lieu ici ; le texte contredit évidemment celui de la République où cet question est traitée en 30 ai)

voici les nombres que Aristote donne aux nombres intelligibles.

ἀριθμοὶ εἰδητικοί (Métaph XIII, 9, 1086, a, 5 — XIV, 2, 1088 b 34, c, 3 — 1090, b, 35)

ἀριθμοὶ τῶν εἰδῶν (XIII, 7, 1081, a 21 — c 8 — 1083 b, 3 — XIV, 3, 1090, b, 33

ἀριθμοὶ νοητοί.

πρῶτοι ἀριθμοί.

Métaph XIII, 6 — 8, 1083, a, 31

même ne tardèrent pas à le dépasser.

L'assimilationnement des sens métaphysique commençait.

Aristote, ayant déclaré qu'en beaucoup de choses, par exemple dans les produits de l'art, la forme ne peut exister indépendamment de son union avec la matière, et que si cette existence séparée est jamais possible pour la forme, ce n'est que dans les choses naturelles, le Platonisme sous ses dernières formes ressemble plus aux doctrines antérieures ; il est moins métaphysique, moins idéaliste ; il se place à un point de vue plus physique et naturaliste.

Note : c'est pourquoi Platon n'a pas eu tort d'admettre autant d'idées qu'il y a de choses naturelles.

Un deuxième caractère de ce platonisme est la prépondérance de l'esprit mathématique. Pour expliquer dans les idées la ~~cette~~ fusion de l'un et du multiple Platon compare les idées aux nombres, il les identifie même avec les nombres, en distinguant seulement les nombres intelligibles et les nombres mathématiques. Aussi les ~~espèces~~ essences métaphysique et arithmétique sont comme deux espèces d'un même genre, le genre des nombres.

Voici comment Aristote explique les différences entre les nombres intelligibles et les nombres mathématiques : ces derniers sont formés d'unités homogènes qui peuvent par conséquent être additionnées, comptées ensemble. Au contraire les nombres métaphysiques sont des éléments hétérogènes qui ne peuvent être additionnés les uns avec les autres. Ils ont entre eux des différences réelles, des différences spécifiques, en un mot ils diffèrent qualitativement. Au contraire les nombres arithmétiques

Metaph. I, 6.
Physics 3, 4, 203 A.

ne dépendent qu'en fait la grandeur ou quantité. De plus, cette différence n'est pas moins importante, les nombres mathématiques ne font qu'un avec les choses. Platon les conçoit, comme Pythagore, immanents aux choses : il admet l'unité substantielle des nombres mathématiques et des choses. Quant aux nombres intelligibles, ils existent à part séparés des choses.

A ce point de vue, les idées ou nombres intelligibles peuvent être considérés comme formés de deux éléments (στοιχεῖα) : l'un, et l'infini (ἄπειρον) cet infini c'est le grand et le petit ; ou la dyade indéfinie δύας ἀόριστος, c'est à dire ce qui est indéfiniment plus grand ou plus petit, ce qui n'arrive jamais à être le grand ou le petit, mais part aspiration sans cesse de l'un et de l'autre et oscille indéfiniment entre les deux contraires : en un mot, c'est le devenir.

D'après cette conception, l'un est identique au bien ou à l'idée suprême, la dyade indéfinie est identique à la matière ou à l'essence du sensible. Des nombres combinés avec le grand et le petit, se forment les grandeurs étendues. La ligne forme du nombre deux, la surface du nombre trois ; le solide du nombre quatre. De même que les grandeurs mathématiques, dérivent des nombres mathématiques, de même des nombres intelligibles dérive aussi ce qu'on pourrait appeler les grandeurs idéales. On le voit, le platonisme revenait au pythagorisme. Le sens métaphysique le cédait à l'esprit mathématique.

Les premiers disciples de Platon se proposèrent de conserver sans altération la doctrine du maître. Mais ils manquèrent de génie, et même, semble-t-il,

Arist. Anal. Post II, 13, 97, a, 6.

οὐδὲν δὲ δεῖ τὸν ὁριζόμενον καὶ διαιρούμενον ἅπαντα εἰδέναι τὰ ὄντα. καίτοι τὸ ἀδύνατόν φασί τινες εἶναι τὰς διαφορὰς εἰδέναι τὰς πρὸς ἕκαστον μὴ εἰδότα ἕκαστον. Ἄνευ δὲ τῶν διαφορῶν οὐκ εἶναι ἕκαστον εἰδέναι. οὗ γὰρ μὴ διαφέρει, ταὐτὸν εἶναι τούτῳ, οὗ δὲ διαφέρει, ἕτερον τούτου —

d'intelligence pour la comprendre entière. Ils la prirent sous sa forme la moins parfaite, celle des dernières années de Platon. Ils furent moins des métaphysiciens que des naturalistes et des mathématiciens, mais sans faire avancer pour cela ni les sciences mathématiques, ni les sciences naturelles. Leur philosophie fut très formaliste. Speusippe, Xénocrate, Polémon, Crantor, ne surent guère ~~rien ajouter sur les traces des~~ répéter les Pythagoriciens. Aristote semble donc excusable d'avoir presque réduit le Platonisme tout entier à un pur formalisme. C'est bien assez que les disciples même de Platon comprenaient la doctrine du maître. Et ne fût-ce que pour apprécier la valeur des témoignages d'Aristote sur le Platonisme, il est nécessaire de savoir que cette doctrine était étrange de son temps.

Speusippe d'Athènes mourut en 337. Il était neveu de Platon. Plus que Platon, semble-t-il, Speusippe s'occupa des sciences expérimentales : il voulait leur faire une place dans sa philosophie. A sa tendance naturaliste se rattache peut-être cette opinion qui, pour définir une chose quelconque, il faudrait tout savoir. En effet, pour savoir ce qui est une chose, il faut savoir en quoi cette chose se distingue de toutes les autres : or c'est précisément ce qu'on ne peut savoir sans connaître en même temps toutes ces autres choses.

Aristote repousse l'opinion de Speusippe, en distinguant les différences essentielles des différences accessoires.

Le principe de Speusippe pourrait avoir des conséquences importantes, mais il ne sut pas les déduire. Il aimait mieux acquérir le plus grand de connaissances sur la

Sextus Empiricus Adv. Math. VII, 145

Σπεύσιππος δὲ ἐπεὶ τῶν πραγμάτων τὰ μὲν αἰσθητά, τὰ δὲ νοητὰ τῶν μὲν νοητῶν κριτήριον ἔλεγεν εἶναι τὸν ἐπιστημονικὸν λόγον, τῶν δὲ αἰσθητῶν τὴν ἐπιστημονικὴν αἴσθησιν. Ἐπιστημονικὴν δὲ αἴσθησιν ὑπέλαβε καθεστάναι τὴν μεταλαμβάνουσαν τῆς κατὰ τὸν λόγον ἀληθείας, ἐκ λογισμοῦ περιγεγονυῖαν· οὕτω καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ αἴσθησις φυσικῶς παρὰ τοῦ λόγου τῆς ἐπιστημονικῆς μεταλαμβανομένης πρὸς ἀπλανῆ τῶν ὑποκειμένων διάγνωσιν.

Arist. Metaph. XII, 7, 1072, b, 30

ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι διὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων οὐκ ὀρθῶς ὁρῶνται

réalité ; il étudiait les animaux, les plantes et tendait à cette science universelle, surtout science d'observation et d'expérience qui distingue si fort Aristote de Platon. Cette tendance devait l'amener à tenir grand compte du phénomène. Platon n'admettait à vrai dire ~~qu'un les~~ deux modes de connaissance, ~~intuitive et les~~ et les opposait constamment l'un à l'autre : la raison et les sens. La raison seule est capable d'atteindre le vrai ; les données des sens ne sont qu'une ὑπόβασις d'où elle s'élance pour l'atteindre. Mais Speusippe distingue du νοῦς et de l'αἴσθησις pure et simple un mode de connaissance intermédiaire qu'il appelle ὑπιδεκτικὴ αἴσθησις : la sensation ou perception scientifique. C'est tout simplement l'αἴσθησις instruite par le νοῦς ou λόγος. Voici comment Speusippe explique cette éducation de l'αἴσθησις : l'art avec lequel un joueur de lyre se sert de ses doigts ne lui est pas inné ; c'est un art acquis après ~~bien des tâtonnements~~ beaucoup d'exercice à force d'attention, par l'intervention de la pensée. De même l'ὑπιδεκτικὴ αἴσθησις, c'est l'αἴσθησις perfectionnée par le νοῦς, et ~~acquise~~ ayant acquis ~~avec~~ l'habitude de distinguer le vrai et le faux.

De plus Speusippe n'admet pas l'identification de l'un avec le bien et la raison divine ; le plus grand effort métaphysique de Platon, Speusippe ne le comprend pas. Le bien, pour lui ne saurait se trouver au commencement des choses. Il ne se trouve qu'à la fin comme but comme terme ; ~~or~~ et, l'un, c'est à dire le simple ne se trouve au contraire qu'au commencement des choses. Donc, on ne peut identifier l'Un qui est toujours au commencement avec le Bien qui est toujours à la fin.

Dans les plantes et les animaux, dit-il, les commencements sont les causes du développement futur tandis que le bien le parfait, c'est à dire la forme achevée et définitive ne se trouve que dans les résultats

de ses commencements. Cette argumentation de Speusippe montre bien la perte du sens métaphysique. Dans les plantes et les animaux ce qui se présente d'abord c'est l'imparfait. L'parfait ne vient qu'~~après~~ ensuite, au terme du développement. Donc, dit Speusippe, c'est une absurdité de dire que l parfait se trouve au commencement. ~~Comme l'un avec l'un~~ Mieux la causalité est ~~et~~ identifiée par Speusippe avec la succession dans le temps : le premier dans le temps est aussi la cause ~~première~~ véritable. Le dernier dans le temps est en même temps l'effet. C'est un abandon complet de la théorie de la cause formelle, laquelle n'identifie pas ainsi l'ordre réel des choses avec leur ordre apparent. Speusippe renonce aux causes formelles et leur substitue les causes physiques.

D'ailleurs, l'un ne peut coïncider avec le bien, car alors le Mal coïnciderait avec le multiple, par suite le bien et le mal, au même titre que le multiple et l'un, seraient les principes des choses. Le mal serait un principe : on voit ici l'altération du platonisme. Jamais Platon n'avait aussi mis le multiple sur la même ligne que l'un. On voit en même temps prédominer la tendance mathématique et naturaliste : Speusippe apparaît comme un Pythagoricien encore plus ~~que~~ que un Platonicien. Cependant selon lui Dieu est dérivé encore des nombres et c'est ce qui le rattache à Platon : Dieu en niant la distinction des nombres intelligibles et des nombres mathématiques, il considère néanmoins les nombres comme existant à part, séparés des choses. C'était ce que Platon affirmait des nombres intellectuels, ce qu'il niait des arithmétiques que Speusippe transportait à ceux-ci. Speusippe conserve l'argument même de Platon : la science ne serait pas possible s'il n'existait pas des essences supérieures au monde sensible. Enfin Speusippe distingue le premier un des unités contenues dans les nombres et revient ainsi à la distinction platonicienne des nombres

Sextus Empiricus Adv. Math VII, 147

τῆς μὲν ἐκτὸς οὐρανοῦ καὶ νοητῆς οὐσίας κριτήριον ἀπεφαίνετο
τὴν ἐπιστήμην, τῆς δὲ ἐντὸς οὐρανοῦ καὶ αἰσθητῆς αἴσθησιν,
τῆς δὲ μικτῆς τὴν δόξαν

from the criterion (ἐπιστημονικὸς λόγος) βέβαιόν τε καὶ ἀληθές
(αἴσθησις) ἀληθὲς μὲν οὐχ οὕτω δὲ ὡς τὸ διὰ
τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου
(τὸ συνθετον) κοινὸν ἀληθοῦς τε καὶ ψευδοῦς
τῆς γὰρ δόξης τὴν μὲν τινα ἀληθῆ
εἶναι τὴν δὲ ψευδῆ.

intelligibles et des nombres mathématiques.

Xénocrate de Chalcédoine, mort en 314, dirigea l'école de Platon plus longtemps que Speusippe. Il fut le principal représentant de l'ancienne Académie. Il reste de lui peu de chose.

Le premier, il distingua expressément les trois parties de la philosophie : logique, ou dialectique, physique, éthique. La logique renfermait vraisemblablement une théorie de la connaissance, s'il faut en croire les titres περὶ σοφίας, περὶ ἐπιστήμης, περὶ ψεύδους.

Xénocrate

Il semble avoir vu surtout le côté formel de la science. Cependant il écrivit aussi περὶ γενῶν καὶ εἰδῶν, περὶ τοῦ ἀορίστου, περὶ τοῦ ὄντος, περὶ τοῦ ἑνός. Ces ouvrages des recherches sur les principes des choses. Mais la doctrine de Xénocrate se présente plutôt sous une forme mythique et mythique. Il distingue trois espèces d'objets ou d'essences :

αἰσθητὴ οὐσία
νοητὴ οὐσία
συνθετὸς καὶ δοξαστὴ οὐσία

L'essence sensible se trouve en deçà du ciel ; la νοητὴ se compose de tout ce qui est au delà du ciel, πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ, quant à l'essence objet d'opinion, elle se trouve dans le ciel même ; elle est vue par la sensation, mais comme par l'astronomie ὁρατὴ μὲν γὰρ ἐστι τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ διὰ βεωρολογίας. En tant qu'objet de sensation elle est visible, en tant qu'objet de science elle est intelligible. A chacun de ces modes d'existence correspond un mode particulier de connaissance avec son critère qui a une valeur différente.

Enfin, parmi les trois Parques, Atropos présidait au monde intelligible, Clotho au monde sensible, Lachésis au monde de la δόξα.

Sous une forme mythique, on reconnaît là, d'abord ~~d'abord~~ les ~~choses divines~~ idées de Platon, puis le ~~ciel~~ domaine des lois mathématiques, enfin en deçà ~~du ciel~~ de ce domaine, le monde de la génération et de la corruption. ~~Les~~ Choses sensibles, les essences mathématiques les choses intelligibles, ~~c'est à dire~~ ce sont : 1° le changement pur et simple, signe d'imperfection, ~~puis~~ 2° l'immutabilité dans le changement (le monde des astres s'approchant ainsi déjà de la perfection) 3° l'immutabilité sous le changement, c'est à dire la perfection même.

On retrouve là l'idéal des anciens : la perfection pour eux réside dans l'ordre immuable absolu. Aussi le ciel avec ses mouvements réglés, toujours les mêmes était pour eux un symbole de perfection, une des formes les plus élevées de l'être. Pour nous au contraire le ciel avec ses ~~formes~~ propriétés toutes géométriques, n'est qu'une forme inférieure de l'être au dessous du monde organisé, même du monde physico-chimique, à plus forte raison au dessous du monde de la pensée et de la liberté. C'est que pour les modernes, la perfection réside dans l'initiative individuelle dans l'originalité que manifeste la volonté libre. Notre idéal est au dessus de l'ordre et de la loi. Même Aristote méconnaît à ses yeux la valeur de la personnalité.

Son ἐνέργεια divine ne participe pas à la δύναμις, c'est quelque chose de mort, sans activité ~~propre~~ libre.

Xénocrate admettait donc trois modes de connaissance : la pensée pure, la sensation pure, et l'opinion mélange de l'une et de l'autre. Or chacun de ces trois modes de connaissance a sa valeur propre, chacun participe dans une certaine mesure à la vérité.

Xénocrate ne distingue donc pas radicalement le sensible et l'intelligible ; le physique et le métaphysique se rapprochent dans sa théorie. Le dualisme si radical dans Platon, entre l'esprit et la matière tend à disparaître. On rabaisse l'esprit, on élève la matière, c'est ce que prouve surtout les Épicuriens et les stoïciens. Xénocrate ramène tout à deux catégories l'absolu et le relatif. Enfin il considère comme immortelle, même la partie raisonnable de l'âme, ce qui s'accorde bien avec la valeur qu'il attribue aux sens et à l'expérience.

Indique d'opposition

L'Épinomis n'est pas l'œuvre de Platon, mais elle est certainement celle d'un platonicien. La question qui s'y traite est celle ci : en quoi consiste la science qui mérite le nom de sagesse. Elle ne consiste, ni dans les arts manuels qui satisfont aux besoins de la nature, ni dans les arts d'imitation qui ont pour objet l'agrément et non plus l'utilité ; ni dans les arts qui reposent sur la pratique, la routine et non sur la connaissance scientifique des choses ; enfin ni même dans la simple cultivation ou la ~~perfectionnement~~ sagacité de l'esprit. La condition indispensable de la vraie science, c'est la connaissance des nombres et de tout ce qui s'y rapporte. Celui qui ne connaît pas le nombre pourra posséder bien des vertus, mais en plus grande, la sagesse lui manquera.

Pour connaître les nombres et leurs propriétés, il faut recourir à la dialectique dont la partie la plus élevée est l'astronomie, qui s'occupe en effet de ce qu'il y a de plus beau, de plus divin dans les choses visibles.

Polémon d'Athènes, perdit même le sens scientifique. En rapprochant des cynniques il mit l'Ethique, la pratique au dessus de la science ~~même~~. C'est, disait il, par des actions qu'on doit s'exercer et non par des théories dialectiques.

Crantor considérait l'âme comme formée des éléments de toutes choses, parce que, disait il, c'est à cette condition seule qu'elle est capable de connaître toutes choses. Il admettait quatre éléments : le sensible, l'intelligible, le même et l'autre.

Telles sont les doctrines issues immédiatement de Platon. Le sens métaphysique a diminué. Il est remplacé par des tendances mathématiques et naturalistes : ~~mais elles donnent quelques initiations sur la méthode à suivre, plutôt qu'elles ne font avancer les~~ encore ces doctrines ne font elles faire que peu de progrès aux sciences mathématiques et physiques. Puis le sens scientifique s'affaiblit ~~lui-même~~ à son tour ; il est remplacé par le sens pratique qui sera bientôt le caractère dominant des philosophies épicurienne et ~~du~~ stoïcienne.

Leçon XXII.

Aristote.
Réfutation du Platonisme.

Ch. Adam

Leçon XXII.

Aristote.

Réfutation du Platonisme.

Platon devait beaucoup à ses devanciers. Son système n'est pas quelque chose d'isolé, d'indépendant du passé. On y retrouve, au contraire, tous les principes des philosophes antérieurs. Seulement Platon sut profiter de l'expérience acquise : il ne s'obstina pas à renouveler des tentatives qui n'avaient pas abouti ; abandonnant les anciennes voies qui ne menaient à rien, il en ~~chercha plutôt~~ une nouvelle, la seule, croyait-il, qui restât à prendre. Ainsi son système se démontre plutôt négativement que positivement : c'est la seule façon qui reste d'envisager les choses ; toutes les autres n'ont rien donné de bon.

Platon admit la définition de l'être, donnée par les Eléates : ~~l'être~~ l'un, l'immuable, exempt de toute multiplicité, de tout changement. Mais en même temps il reconnaissait avec Démocrite + la multiplicité des choses. Or si d'une part, l'être est (l'unité) l'immutabilité, et que, d'autre part, il y ait plusieurs êtres, il faut que chaque substance ~~être~~ ~~ait~~ possède ~~cette~~ l'unité, l'immutabilité ; il faut que ces différents êtres soient, pour ainsi dire, impénétrables les uns aux autres, ne puissent se mélanger, se combiner, mais n'aient entre eux que des rapports de juxtaposition. Ainsi Platon est encore mécaniste. De plus il admettait avec Héraclite la réalité du devenir, caractérisé par la multiplicité, le changement.

la nature de

bien qu'en un sens métaphysique.

Tels sont les trois postulats de Platon ; les principes des Eléates, de Démocrite et d'Héraclite. Il accordait ~~alors~~ volontiers aux sophistes que, ~~en effet~~, toute science est impossible, si c'est dans le monde sensible qu'on ~~la~~ en cherche l'objet propre de la science, ne peut se trouver dans le monde du devenir. Mais Platon ne s'arrête pas pour cela au scepticisme. Il reconnaît seulement que les principes d'où partent les sophistes y mènent tout droit. Pour lui il va choisir un autre point de départ. Ainsi, plus tard, Kant après avoir vu qu'on n'arrivait à rien en supposant que l'esprit, comme il disait, gravite autour des choses, laissa cette hypothèse, pour se demander ce qui arriverait dans l'hypothèse contraire. De même Platon fit une autre

l'objet

pothèse que ses devanciers : qu'arriverait-il, si l'on admettait que le monde sensible n'est pas le seul monde réel, mais qu'au-dessus il existe un monde intelligible? Qu'arriverait-il, si l'on assignait pour objet à la science ce monde intelligible et non plus le monde sensible? La science serait-elle encore impossible? Non, dit Platon, qui croit pouvoir ainsi, sans rien sacrifier de ses trois postulats, constituer une science véritable. En effet ce qui rendait jusqu'ici la science impossible, c'est qu'on lui donnait pour objet le monde sensible, ~~or la science est~~ lequel est essentiellement illogique, tout rempli de contradictions et d'absurdités. Or la science veut avant tout ~~de~~ harmonie logique et précisément elle ~~en~~ la trouve dans le monde intelligible, qui se compose d'idées bien séparées les unes des autres ~~et~~ n'ayant jamais entre elles que des rapports ~~semblables~~ rationnels et que l'on peut comprendre. Le monde sensible est en réalité, le monde de la nécessité, de l'ἀνάγκη, qui lutte avec l'intelligence et ~~force~~ contraint les idées ~~à des assemblages incohérents absurdes~~ à des unions illégitimes, parce qu'elles sont illogiques. Mais l'ἀνάγκη ne pénètre pas dans le monde intelligible et les idées ne s'y unissent que suivant leurs rapports naturels. — Tel est le système de Platon. Il a conservé les postulats de ses devanciers, il a posé le problème comme eux ; enfin leurs solutions, manifestement mauvaises, lui donnèrent l'idée d'en chercher une meilleure, qu'il crut trouver.

Aristote apprit encore plus des philosophes qui le précédèrent. Il sut tirer parti de leurs doctrines, (Met. I, 8) admit la critique qu'en avait faite Platon, et étudia surtout le système de ce dernier. On a longtemps opposé ~~Plat~~ l'un à l'autre Aristote et Platon ; on en faisait comme les deux pôles de la pensée humaine. Cette vue était plus ou moins juste. La vérité, comme Hégel la montra, était que Aristote fut sans doute opposé à Platon, ~~et~~ mais que sa propre doctrine résulta en partie de cette opposition. Rarement il approuve son maître. Mais l'insistance même qu'il mit à combattre la théorie des idées montre que sa pensée en était obsédée, et que, par conséquent,

[illegible]

très nettement

dit-il, sur deux principes : 1° Platon admet avec Héraclite que le monde sensible est dans un changement perpétuel ; 2° il admet avec Socrate que le général, seul peut être objet de science. Donc le monde sensible, comme tel, est toujours changeant, toujours indéterminé, ne peut pas être objet de science. Aristote admet, ~~d'ailleurs~~, tout cela, comme Platon. Met. XIII, 9, 1086, B, 5 : ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν. — XIII, 10, 1086, B, 33 : ἡ ἐπιστήμη τῶν καθόλου. — III, 6 : καθόλου δὲ ἐπιστῆμαι πάντων. — III, 4, 999, B, 26 : τὸ ἐπίστασθαι πῶς ἔσται, εἰ μή τι ἔσται ἓν ἐπὶ πάντων ; — Et Aristote en conclut fort bien : Met., VII, 15, 1039, B, 27 : τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή. (elle admet l'être et le non-être)

Comme Platon, Aristote admet donc qu'il ne peut y avoir de science que du suprasensible ; les choses sensibles supposent, en tant que changeantes une cause ~~et~~ immuable, en tant que multiples une cause une (Met. III, 4, 999, B). Mais Platon a conçu ce monde suprasensible comme existant à côté, en dehors du monde sensible. Il se représente les idées, ou les essences que considère la science, comme des substances réelles, οὐσίαι. Enfin non content de séparer le monde des idées du monde des sens, il sépare ~~les~~ encore les idées les unes des autres. Voilà ce qu'Aristote n'admet pas. Il admet bien les deux principes platoniciens et leur conséquence immédiate, mais sans se croire obligé pour cela de supposer tout ce que suppose ~~encore~~ ensuite Platon. Il pose le problème dans les mêmes termes que lui, mais rejette sa solution, et en cherche une autre.

Ce qu'il reproche au Platonisme peut se ramener à trois chefs principaux. 1° La théorie des idées n'est pas fondée, elle repose sur des arguments peu solides ; — 2° prise en elle-même, elle est insoutenable, elle renferme des éléments qui la détruisent ; — 3° elle est stérile, et ne donne pas ce qu'on attendait d'elle. — Ainsi cette théorie, soit ~~en elle-m~~ dans ses principes, soit en elle-même, soit dans ses conséquences, est radicalement insuffisante

en tant qu'un & stable,

I.- Elle n'est pas fondée. ~~En effet~~, Ce qu'on peut atteindre à l'aide des idées, peut aussi bien être atteint sans elles. En effet leur contenu est exactement le même que celui des choses. Dans l'idée de l'homme en soi, par ex., y a-t-il autre chose que dans l'homme réel? Nullement. Entre l'homme réel et l'homme en soi, la différence est pure verbale (Met. I, 9 ; - III, 2, 997, B, 1). Aristote ne voit dans les idées que de simples duplicata des choses sensibles.

II.— Pris en lui-même, le système ne se soutient pas davantage. D'abord, dit Aristote, la substance ne peut jamais être séparée de la chose dont elle est la substance. Met. I, 9, 991, B, 1 : δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία. — La raison en est que, pour Arist., οὐσία c'est le concept général. Sans doute l'idée de Platon est bien aussi le général, mais elle est autre chose encore. Or Arist. distingue ce que Platon avait laissé dans le vague. Il distingue nettement le général, et l'être ou la cause. Il distingue l'οὐσία réelle, càd. l'individu, de l'οὐσία ~~de Platon~~ logique, càd. le général pur. Or le général pur ne peut être considéré comme existant à part, d'une existence réelle. En lui-même il n'a rien de réel, il est tout logique, ou plutôt il ne fait qu'un avec les sujets dont il est le prédicat. Arist. considère, en effet, le général comme l'attribut d'une proposition ; et les choses sont pour lui des sujets. ~~Or~~ Le général rentre donc dans les sujets, ~~et~~ il est ~~compris~~ contenu dans leur compréhension ~~extension~~, et ne peut exister à part, en dehors d'eux.

Admettons cependant que la substance existe à part. — Il résulte alors de la nature même ~~même~~ de la science, qu'il y a des idées de toutes les choses dont il y a science, par conséquent non-seult des choses naturelles, mais encore de tous les produits de l'art humain, ce qui Aristote déclare impossible.

Il résulte aussi de ~~la~~ ~~preuve~~ l'argument tiré de l'ἓν ἐπὶ πολλῶν (nécessité d'admettre une unité qui coordonne la multiplicité des choses) il est évident qu'il y a

Il résulte encore des raisons tirées de la possibilité de penser les choses (nécessité de les ranger sous des concepts généraux, pour satisfaire aux conditions de la pensée), ~~il résulte~~ qu'il y a des idées même des choses passées, puisqu'on pense aussi les choses passées, — même des relations (τὰ πρὸς τί), puisqu'on pense aussi les relations. D'ailleurs les relations sont bien des unités sous lesquelles nous rangeons la multiplicité des choses. — ~~Nous~~ ~~On a~~ Pourtant on ne peut concevoir les relations comme des substances, des êtres.

On peut se demander ensuite (Met. Z, 9) s'il y a moins d'idées que de choses, ou bien ~~autant~~ autant d'idées que de choses. En réalité, il y a pour chaque chose plusieurs idées; car chaque sujet peut être subsumé sous plusieurs prédicats. Mais alors la théorie des idées qui devait ~~être une~~ tout simplifier, ne fait, au contraire, que compliquer tout. — De plus, les caractères généraux qui réunis forment un concept, une idée, devraient eux-mêmes être des idées, des substances séparées. Dès lors une idée est composée de plusieurs idées, une substance, de plusieurs substances (Met. VII, 13, 1039, A, 3), et même de substances ~~qui~~ contraires. Mais si l'idée est substance, elle ne peut être en même temps concept général, prédicat; car ~~l'id~~ ~~une~~ l'idée n'est pas l'unité du multiple, mais un être séparé des autres êtres, au point que le mot est, placé entre une idée ~~et~~ et une autre, ~~n~~ n'est ~~pas~~ légitime.

D'ailleurs, n'est-ce pas une contradiction de dire que les idées sont l'être même des choses, et que, cependant, elles sont incorporelles. ~~Si~~ Si l'on admet la réalité de la matière, ~~et~~ les idées ne peuvent être ~~l'id~~ l'essence même des choses qui en étant aussi ~~de la mat~~ matérielles. Si la matière existe, on est obligé de placer son essence dans ~~le~~ des idées de même nature qu'elle.

Enfin la participation (μέθεξις) implique un troisième terme qui soit la cause efficiente de cette participation, ~~une~~ — ou qui du moins soit commun à l'idée et aux choses, pour expliquer

leur ressemblance et leurs rapports, — et ainsi de suite à l'infini.

III. — Enfin la théorie des idées n'atteint pas son but, qui est de rendre raison du monde tel qu'il se présente, du monde des phénomènes. En effet, les idées étant hors des choses, et non dans les choses, ne peuvent constituer leur essence ni même contribuer à leur existence. Des idées ne servent de rien à l'explication du monde sensible. (Met., I, 9). D'ailleurs on ne voit pas bien le rapport de ces idées et des choses. Platon se sert des mots παραδείγματα, μέθεξις; mais ce ne sont là que des mots, vides de sens, de pures métaphores. — Enfin, la théorie des idées ne donne pas de cause motrice, sans laquelle, pourtant, pas de devenir, ni d'explication physique. — De plus, la théorie de Platon, pas plus que celle d'Empédocle, ne donne une vraie cause finale. Aristote ne voit pas de finalité véritable dans les idées. C'est qu'Arist. qui le premier distingua nettement les différentes sortes de cause, fait ici comme si la distinction avait été ~~de tout~~ connue de tout temps et employée par ses devanciers. Mais ceux-ci n'avaient pas la précision de sa pensée et de son langage, et pouvaient fort bien songer à la cause finale sans la désigner aussi nettement que lui. Platon considère, à la vérité, l'idée comme quelque chose de bon, mais non comme la chose en vue de laquelle ce qui existe et ce qui se fait, existe et devient. L'idée de Bien, l'ἀγαθόν tantôt est une cause, tantôt ne l'est pas. La causalité n'est pas essentielle à l'ἀγαθόν, mais lui survient, comme par surcroît. Ds. Aristote, l'idée platonicienne est simplement une cause formelle, non une cause efficiente ou finale. Ce n'est pas une cause physique ni métaphysique, mais seulement une cause toute logique. L'idée ne sert donc pas à expliquer la production des choses, elle ne peut pas les engendrer. Elle ne peut même pas expliquer la connaissance que nous en avons. Comme l'idée est

des idées elles-mêmes? D'où nous vient cette connaissance? De la réminiscence? Mais la réminiscence n'est qu'un mythe, qui n'explique rien. De l'innéité? Mais l'innéité
993 a. est contraire aux faits (Met. I, 9, 992, B,). Arist., en effet,
1. considère la science et la conscience comme solidaires l'une de l'autre. Il ne conçoit pas l'une sans l'autre. Comment une connaissance dont on n'a pas conscience? καὶ εἰ τυγχάνει σύμφυτος οὐδὲ θαυμαστὸν πῶς λανθάνουσιν ἔχοντες τὴν κράτιστην τῶν ἐπιστημῶν. D'ailleurs, les premiers principes ne sont pas innés; car nous avons bien des idées que nous n'y rattachons pas; si ils étaient innés, nous les appliquerions en tout et partout.

admettre qu'on ignore

La théorie des Idées, modifiée dans le sens pythagoricien, ne présente pas moins de difficultés. Quand on ramène les idées aux nombres, et qu'entre ces nombres intelligibles et les choses, on place les essences mathématiques, d'abord on ne sait quelle est la cause des nombres, ce qui les produit. Puis on ne sait comment appliquer les nombres aux choses: les déterminations des choses sont qualitatives, celles des nombres quantitatives; or les qualités ne s'additionnent pas; une idée et une idée ne font pas une troisième idée, comme un nombre et un autre nombre additionnés en font un troisième; les nombres intelligibles, en tant que nombres, ne comportent pas les différences qualitatives nécessaires pour expliquer les choses.

Enfin le platonisme ne se soutient pas mieux sous cette 3me forme: l'un et la matière. L'un ne saurait être une substance parce que rien de général n'est une substance; or l'un est bien quelque chose de général, c'est une mesure, il faut une qualité qui lui donne un contenu. Quant à la matière, Platon a voulu y voir le non-être, le mal. Y voir le contraire de l'être, du bien. Entre ces deux termes, il ne faut pas mettre un rapport logique de contradiction; car alors la matière ne saurait se combiner avec l'être pour

absolu

produire les variétés qualitatives des choses. La matière ne pourrait entrer en rapport avec l'être, le modifier, le pénétrer. L'opposition de la matière et de l'être n'est donc pas absolue, mais seulement relative. Platon n'a vu dans la matière que la négation de l'être ; mais la matière a aussi son côté positif et réel ; elle est tout au moins la possibilité de l'être. Elle est, ~~si l'on~~ sans doute la nécessité, mais une nécessité qui n'est pas absolument rebelle à l'idée, et que l'idée peut vaincre ; ou plutôt elle rend d'elle-même à l'idée, elle est déjà ~~tout~~ disposée à la réaliser.

En résumé, 1° le général ne peut pas être une substance ; en faire ~~une~~ une substance, c'est le rendre infécond et même inintelligible ; 2° le général ne peut être ni cause efficiente ni cause finale. Platon n'explique donc ni la matière, ni la cause efficiente ni la cause finale. C'est qu'il ne considère les choses qu'au point de vue logique (τὸ λογικῶς ζητεῖν) ; la réalité, pour lui, n'est qu'une occasion de s'élever ~~et effort~~ à un monde tout intellectuel. Platon n'a pas le sens du réel. Il se demande à quelles conditions la science est possible ; il imagine ensuite une réalité, comme elle doit être pour que la science soit possible. Mais c'est mal résoudre le problème. Platon a cru dépasser la logique ; ~~pas~~ mais sa métaphysique n'est encore au vrai dire qu'une logique, prise ~~en elle-même et pour elle-même~~ comme mesure de l'être. Il a cherché les conditions de la science, pour en faire, une fois trouvées, un monde réel, objet de la science. Mais, en fait, il ne sort pas de l'abstrait, du possible ; il n'a jamais qu'une forme vide, sans contenu. La science doit avant tout expliquer l'être réel, qui ne se sépare pas de l'être donné. C'est le monde donné, le monde sensible, qui est la véritable matière ~~objet~~ de la science. Platon avait tort d'accorder aux sophistes que ce monde ne peut être connu scientifiquement, qu'il est ~~en lui-même~~ inexplicable. Une fois ~~le chose~~ cette concession faite, ~~admise~~, il ~~ne doit avait~~ n'était pas qu'il ait sans doute ~~dû~~ de supposer, en dehors du monde des sens, un autre monde, celui des idées. Mais, dit Aristote, cette supposition n'était pas nécessaire. Au lieu de substituer au monde sensible un autre monde, ~~il faut~~ il suffit de déterminer le point de vue auquel on doit considérer le monde sensible pour ~~que le~~ le trouver intelligible. Arist. cherchera donc non pas un autre monde que le monde sensible, mais seulement [illegible]

Met. XI, 1.

Leçon XXIII

Aristote. – De la science

R. Bilco

Aristote reproche surtout à Platon d'avoir déterminé l'objet de la science d'après les conditions logiques qu'implique l'idée de science. En allant ainsi de l'idée de la science à son objet Platon avait fait œuvre de logicien plutôt que de métaphysicien. La science ne doit pas se construire elle même un objet propre sans se demander si cet objet coïncide ou non avec le monde donné. Car le monde donné reste toujours le seul objet de la science qui veut être réelle. Il est vrai, c'est qu'on peut considérer le monde donné à plusieurs points de vue; il faut choisir entre ces points de vue et chercher sous quel aspect le monde donné répond le mieux aux conditions de la science. Mais c'est toujours le monde sensible qu'on doit considérer au lieu d'imaginer comme Platon un autre monde mieux approprié, croyait il, aux exigences de la pensée. Il suffit de prendre les données sensibles comme elles sont et de les élaborer pour les rendre objet de science.

exclusivement

qui veut être réelle.

Aristote fait de la science un grand éloge, surtout de la philosophie, la plus haute des sciences. Met. XII, 7, 1072, B, 24: ἡ θεωρία τὸ μέγιστον καὶ ἄριστον. Eth. Nic. X, 7. 224: κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ γὰρ ὁ νοῦς. Et. N. 77, B. 30: εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν

ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται θαυματίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ .... τὸ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· ~~[illegible]~~ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος.

Aristote distingue la science de la pratique plus que ne l'avait fait Platon (Met. I, 2.) ~~de la sophia~~. Elle n'a pas d'autre utilité qu'elle même, dit-il, elle est libre et ne relève de rien au monde. Δῆλον οὖν, ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος φαμὲν ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὕτη μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν. Διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις..... ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερόν,... οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρὴ νομίζειν τιμιωτέραν· ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη.... toutes les autres sciences sont plus indispensables que la philosophie, aucune cependant n'est meilleure: ἀναγκαιοτέρας μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία.

Puis Aristote montre comment l'homme n'arrive que tard à cette idée de la science, quand il est enfin du loisir, après avoir pourvu à ses premiers besoins et assuré sa subsistance. C'est alors qu'il s'étonna de ce qu'il avait sous les yeux, et chercha la cause des phénomènes: le sens scientifique s'éveillant en lui. Mais science, et Aristote tient à cette idée, est avant tout quelque chose de désintéressé; elle a sa fin en elle même, et non pas hors d'elle; son domaine est ainsi nettement séparé de la pratique. Que

Quel est l'objet de cette science? L'être, en tant qu'être. Les arts ne sont que le commencement de la science; ils ont pour objet non pas l'être, mais ce qui devient. Anal post. II, 19. 100. A, 6: ἐκ δ' ἐμπειρίας ... τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν ἐπιστήμης. — et Met. IV. 2. 100. 4. B. 15: τῷ ὄντι ᾗ ὄν ἔστι τινὰ ἴδια, ὧν a certaines choses propres à l'être en tant qu'être. Tel est l'objet de la philosophie. C'est aussi le τί ἐστι de chaque chose. Met. III, 2, 996, B, 14: τὸ εἰδέναι ἕκαστον ὁριόμεθα ὁ πάρεστιν, ὅταν εἰδῶμεν τί ἐστιν. Et encore Met. VII, 1, 1028, A, 36: εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ. Aristote emploie souvent aussi l'expression τὸ τί ἦν εἶναι. Que veut elle dire? On trouve ailleurs τὸ εἶναι avec un datif, comme τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι. Peut-être faut-il voir dans τί ἦν une forme abstraite qui remplace toutes ces manières d'être ainsi jointes à εἶναι; τί ἦν serait le terme général, comprenant dans son extension tous les termes particuliers ἀγαθῷ, ἑνί, ἀνθρώπῳ. Quant à τί ἦν, ce serait une question τί ἦν, comme τί ἐστιν. Τί est le τί interrogatif et ἦν un imparfait d'habitude, mais pour ἐστίν, cet imparfait exprimerait la substance opposée à l'accident. Mais pourquoi pas simplement τὸ τί ἦν? pourquoi τὸ τί ἦν εἶναι. Le mot εἶναι s'y ajoute ainsi pour désigner une substance, une existence réelle, distincte de l'idée abstraite. Τὸ ἀγαθόν, c'est le bon, l'idée abstraite; τὸ ἀγαθῷ εἶναι, c'est le bon, être réel. On retrouve ici cette préoccupation constante d'Aristote, ne pas rester comme Platon, au

qu'a l'être même des choses. Le mot εἶναι montre qu'Aristote ne confond pas le καθόλου pur et simple avec l'οὐσία. Cependant la science a pris partout où se rencontre quelque chose de général ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν (XIII, 9, 1086, B, 5).

La science ne se contente pas de décrire les choses ou de les analyser; elle cherche l'αἰτία δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν. En déterminant l'αἰτία, elle démontre la nécessité de la chose: Anal. post. I, 2: ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. La science ne détermine pas seulement les causes immédiates, elle cherche aussi les causes premières, les premiers principes. Phys. I, 184, A, 12: τότε γὰρ οἰόμεθα γιγνώσκειν, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων. Aristote se résume en ces termes, Met. I, 3: τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν· τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί πρῶτον, εἰς τὸν λόγον ἔσχατον· αἴτιον δὲ καὶ ἀρχή, τὸ διὰ τί πρῶτον) ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον. Τρίτην δὲ, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως· τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, καὶ τὸ οὗ ἕνεκεν καὶ τὸ ἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως πάσης τοῦτ' ἐστί.) La science est l'explication complète et dernière qui ramène tout à ses principes premiers.

(Même: 983 A 25)

La science est distincte de l'opinion, de la croyance et de l'expé-

rience.

D'abord la science diffère de l'opinion. Anal. post. I, 33 : τὸ δ' ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων, τὸ δ' ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. La science a pour objet le général et le nécessaire ; or le nécessaire est ce qui ne comporte pas une manière d'être différente de l'état actuel. Cependant il y a des choses qui sont vraies et qui existent, mais qui pourraient être autres qu'elles ne sont. Il n'y a pas de science de ces choses là. Dire en effet, qu'elles sont objet de science, c'est dire que ce qui peut être autrement qu'il n'est ne peut pas être autrement qu'il n'est : Chose contradictoire : ὥστε λείπεται δόξαν εἶναι περὶ τὸ ἀληθὲς μὲν ~~[illegible]~~ ἢ ψεῦδος, ἐνδεχόμενον δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. (Anal. post. I. 33). C'est donc par la nécessité de son objet que la science diffère de l'opinion. La science est caractérisée par la démonstration, car ce qui est nécessaire peut toujours se démontrer (Eth. Nic. 6, 3, 1139, B, 18). — Aristote réfute comme Platon le principe sophistique d'après lequel tout ce qui appartient à l'individu est vrai ~~et~~ (d'où il suivrait que l'individu ~~est~~ est la mesure de la vérité.

La science diffère aussi de la sensation. Anal. post. I. 31 : οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἐστὶν ἐπίστασθαι. Εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαί γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. Τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι. Οὐ γὰρ τόδε οὐδὲ νῦν. La sensation a toujours pour objet le particulier, non pas l'individuel. Aristote ne confond pas l'individu qui est en unité avec le particulier ; l'individu est d'ailleurs d'une autre nature que le général : or si les données des sens ne sont pas le général, elles en contiennent déjà le germe ; elles ont avec lui comme une parenté. Cependant elles ne sont pas le général et le

cause, qui se touchent, dit Aristote. Aussi lors même que nous verrions de nos yeux que les angles d'un triangle valent deux droits nous n'aurions pas pour cela la science, à moins de connaître les raisons générales de ce fait.

La science n'est pas non plus l'expérience pure et simple. L'expérience appartient aussi aux animaux (Met. I, c. 1); c'est une routine qui ne donne pas les raisons des choses. Sans doute la science et l'art viennent chez l'homme de l'expérience : ἀπὸ δὲ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις. — Sans doute Polus dit avec raison que l'ἐμπειρία produit la τέχνη et que l'ἀπειρία produit la τύχη. On a de l'expérience lorsqu'on sait que tel remède a guéri de telle maladie Callias, Socrate et d'autres encore. On a de l'art lorsqu'on sait que pour guérir telle maladie on doit généralement employer tel remède. Mais tout cela n'est pas la science. L'expérience reste dans le particulier; l'art atteint bien le général, mais d'une manière tout empirique, sans savoir comment, sans se rendre compte des causes; l'art ne peut s'expliquer, se justifier. Au contraire, le signe du savoir, c'est τὸ ὅτι καὶ διὰ τί εἰδέναι. On le voit, l'art se rapproche déjà plus de la science, mais n'est pas encore la science.

Aristote ne distingue pas aussi radicalement que Platon la science et la sensation. Il reconnaît plutôt entre elles comme une parenté. L'expérience est distincte de la science, mais elle y mène très sensiblement. Tout en réservant le nom de science proprement dite à l'étude du nécessaire, Aristote n'en reconnaît pas moins la légitimité d'une science de l'habituel, du probable, du vraisemblable. La science démontre ce qui doit nécessairement arriver; mais elle tient compte aussi de ce qui peut arriver, de ce qui arrive le plus souvent quoique non d'une façon nécessaire (Anal. post. I, 30). Ce serait manquer de sens philosophique que de exiger en tout et de tout la même rigueur scientifique. C'est la nature de l'objet qui doit déterminer la nature de la preuve; or le contingent ne comporte pas le même genre de preuves que le nécessaire; cependant le contingent existe et les con-

naissance qu'on en peut avoir fait partie de la science. Seulement dans ces sortes de choses, surtout dans les choses morales, on ne doit pas rechercher une rigueur mathématique. Pour juger les actions humaines, on peut se référer à certaines règles, mais qui n'ont jamais la nécessité absolue des principes purement logiques. C'est encore une logique, si l'on veut, mais une logique du probable, et c'est précisément par ce caractère de probabilité que la rhétorique diffère de la dialectique; celle-ci n'a pour objet que le nécessaire.

Ainsi l'objet de la science n'est pas un, pour Aristote comme pour Platon. Pour Aristote, il est ~~plutôt~~ double, comprenant: 1° les premiers principes; 2° les faits; des principes, c.à.d. des essences intelligibles, générales, nécessaires; des faits, c.à.d. des choses sensibles, particulières, contingentes. Ce sont les Idées de Platon, et de plus les phénomènes que Platon excluait. Aristote réintègre les phénomènes dans le domaine de la science; il leur attribue une valeur propre et croit possible de les ramener à des règles, presque à des lois. C'est qu'Aristote n'était pas un dialecticien à priori: il n'aimait pas les spéculations dans le vide. Il préférait les études physiques et naturelles et ne dédaignait pas les moindres faits: le philosophe disait-il, peut toujours y trouver des choses merveilleuses. Part. an. I, 5, 645, A, 5: κοινὸν περὶ τῆς ζωϊκῆς φύσεως εἰπεῖν μηδὲν παραπεπόνταις εἰς δύναμιν μήτε ἀτιμότερον, μήτε τι μετιμότερον... ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν. Aristote cite et adopte aussi la réponse d'Héraclite: εἶναι καὶ ἐνταῦθα θεούς.

Mais en même temps Aristote admet avec Platon que la science a pour objet de déterminer les causes premières. Il admet l'existence d'un ἀνυπόθετον, et la possibilité de le connaître. Une chose n'est complètement expliquée que quand elle est rattachée à ce qui se suffit à soi même. Mais Aristote ne va pas

final

[illegible] Il ne se demande pas si ce qu'il prend pour une réalité [illegible] de lois n'est pas tout simplement une définition

un héroïsme de son esprit. C'est une question que personne ne se fait avant Kant. Pour Platon, pour Aristote, la πρώτη ἀρχή est un objet distinct de nous, un objet à l'égard duquel le νοῦς est dans le même rapport que l'αἰσθητής ~~par rapport à~~ à l'égard de l'αἰσθητόν. Ce n'est pas pour eux ~~seulement~~ simple un idéal, ~~ou plutôt une idée directrice telle que l'esprit en est satisfait qui, lorsqu'il a ramené tout à elle, comme à l'explication dernière~~ une spéculation indéfiniment la question de la cause.

Ainsi la science a deux objets : les πρῶται ἀρχαί, dont Aristote admet l'existence réelle, et les faits jusqu'aux plus infimes. Quel rapport la science établit-elle entre les premiers principes et les faits ? En écartant l'αἰσθητόν de l'objet de la science, Platon ne pouvait plus trouver entre cet αἰσθητόν et le νοητόν des rapports intelligibles. Au contraire Aristote rattache ces deux éléments l'un à l'autre par un lien analytique. La connaissance des principes, dit-il (Met. I, 2) est la connaissance parfaite : c'est par les principes qu'on connaît tout le reste : μάλιστα δὲ ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια. Διὰ γὰρ ταῦτα, καὶ ἐκ τούτων τἄλλα γνωρίζεται, ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων (Met. A. 2.)

~~Mais~~ La réciproque n'est pas vraie : les principes ne peuvent être connus par ce qui leur est subordonné. L'ἀπόδειξις ou démonstration établit un rapport analytique entre le général et le particulier ; elle rattache le particulier au général. D'une part, le particulier est le général en puissance, d'autre part, l'expérience est la science en puissance. C'est par le concept de développement qu'Aristote rattache ainsi le sensible à l'intelligible. La science commence chronologiquement par le sensible pour arriver à l'intelligible, mais logiquement c'est l'intelligible qui est le premier et la démonstration en déduit le sensible. Ainsi Aristote ne sacrifie rien du monde donné. Il veut que la science pénètre jusqu'au fond même de la réalité. Il relie étroitement l'un à l'autre les deux éléments que Platon avait distingués ; ~~mais~~ Platon ne pouvant plus les rattacher avait relégué dans le non-être

~~dans l'abstraction~~ le monde donné, le seul réel pourtant, mais qu'il ne pouvait plus expliquer. C'est que Platon, considérant les choses à un point de vue tout logique, ne voyait entre le sensible et l'intelligible qu'une absolue contradiction, qu'une exclusion absolue. — Mais Aristote avec ses concepts de puissance et d'acte, devait dans l'inférieur le supérieur en germe. Il rattachait ainsi le sensible à l'intelligible comme la conséquence au principe. En ce sens le philosophe qui connaît les principes posé de par là même la science universelle (Met. E, 2. 982. A. 8)* Platon déjà disait la même chose, mais son philosophe n'acquérait la science universelle qu'en s'élevant au dessus du monde sensible pour se renfermer dans un autre monde tout intelligible. Au contraire, selon Aristote, le philosophe pose des principes généraux dont la nature elle même n'est qu'une application, dont les phénomènes ne sont que comme autant de cas particuliers. Il a donc la science universelle, mais seulement en puissance, parce qu'entre l'application de la réalité sensible, la réalité donnée et les principes, il y a le rapport de la puissance à l'acte.

Rémy Bilco

* εἰ δή λάβοι τις τὰς ὑπολήψεις ἃς ἔχομεν περὶ τοῦ σοφοῦ, τάχ' ἂν ἐκ τούτου φανερὸν γένοιτο μᾶλλον.

E. Bourgeois.

Rédaction de Philosophie

Leçon XXIV.

Aristote (De la science).

Aristote.

De la science (suite)

Platon imaginait pour la science un monde à part, radicalement distinct du monde des faits. Les faits pour Platon n'étaient qu'un point de départ tout psychologique, tout subjectif; le but, l'objet unique de la science était extérieur à l'homme; c'était le monde des idées, idées pures, séparées des choses sensibles. Au contraire pour Aristote, l'objet de la science est double: d'une part les idées ou principes, de l'autre les faits. Anal. post. I. 13 (Ed. Tauchnitz p. 167) τὸ δ' ὅτι ... καὶ τὸ διότι ἐπίστασθαι. La vraie science sait à la fois l'ὅτι et le διότι. Elle connaît non seulement le fait, mais aussi le pourquoi du fait. Elle établit entre ces deux termes un rapport analytique, si bien qu'elle a pour forme dernière la démonstration, ἀπόδειξις. Ce n'est pas tout. Les principes et les faits sont pour Aristote d'une part le général et les causes, de l'autre le particulier et les effets. Aristote identifie le général et la cause, le particulier et l'effet. Anal. post I. 31. (p. 197): τὸ δὲ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον. Le général est supérieur au particulier parce qu'il montre la cause. Et anal. post. II, 2: τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, la cause constitue le moyen terme du syllogisme. La cause c'est-à-dire la raison réelle, le Realgrund

de Kant, et le moyen terme du syllogisme est précisément cette raison réelle. Mais identifier ainsi le moyen terme et la cause ou raison réelle, c'est à vrai dire identifier le subjectif et l'objectif, la pensée et son objet. On reconnaît ici le dogmatisme antique. Kant ~~aussi plus tard~~ commença par distinguer l'Idealgrund et le Realgrund : ce fut ~~même~~ l'origine de ~~les~~ jugements analytiques et synthétiques. Mais pour lui les idées furent toujours quelque chose de créé par la pensée, par le sujet pensant, et non par des essences supra-sensibles, intelligibles, mais réelles, offertes à l'intelligence qui les perçoit. Aristote suppose un accord parfait entre l'Idealgrund et le Realgrund, entre τὸ νόητον et τὸ ἄντον, c. à d. comme tous les anciens l'harmonie entre la pensée et l'être. Ce n'est donc pas par hasard qu'il dit tantôt τὸ καθόλου tantôt τὸ ἄντον les deux termes sont équivalents pour lui et la démonstration ἀποδείξις comme il la conçoit lie non pas des idées entre elles mais des choses sensibles, des idées intelligibles.

Sa Distinction des

Comment la science peut-elle atteindre cet objet qui est l'ἀποδείξις ? Comment cette idée de la Science peut-elle se réaliser ? Il semble que pour répondre à cette question on doive d'abord consulter les faits, observer comment procède en réalité l'esprit humain quand il cherche la vérité scientifique. Et d'ailleurs Aristote n'a-t-il pas observé lui-même ? Il a laissé une psychologie dans son περὶ ψυχῆς. ~~Lumière pour la méthode, méthode expérimentale~~. Ce peut-être serait faire faux route. Car la science proprement dite opère,

que d'exposer ~~au~~ en ce sens la théorie ~~intellectuelle de~~ de la possibilité de la Science.

~~repète~~ Selon Aristote, sur une matière nécessaire ; elle a pour objet le nécessaire. Or dans tout fait d'observation ou d'expérience, même dans les faits psychologiques il y a toujours quelque chose qui vient du hasard, qui, par conséquent n'étant pas nécessaire, ne peut pas être démontré Anal. post I. 30

τοῦ δ' ἀπὸ τύχης οὐκ ἔστιν ἀποδείξεως ἐπιστήμη· οὔτε γὰρ τῶν ἀναγκαῖον οὐθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστίν, ἀλλὰ τὸ παρὰ ταῦτα γιγνόμενον. ἡ δ' ἀπόδειξις θατέρου τούτων

Ainsi ce qui vient du hasard n'est ni l'ἀναγκαῖον, ni même ἐπὶ τὸ πολύ ; or l'ἀπόδειξις ne peut avoir pour objet que l'une ou l'autre de ces deux choses. Il faut donc autre chose à la Science que l'expérience pure et simple. La marche à suivre est donc bien à priori : partir de l'idée de ~~l'être~~ la science telle qu'elle est conçue par l'esprit et déterminer par le raisonnement à quelles conditions la science ainsi définie est possible ; ne pas chercher expérimentalement comment l'esprit procède, mais développer ce qu'logiquement est impliqué dans la définition de la science. C'est donc la méthode a priori et non pas la méthode a posteriori qu'il convient de suivre ici : seule la 1ère donne le nécessaire, ne donne que ~~et~~ l'autre le contingent, le possible.

La Science ne peut s'acquérir ni par la sensation, ni par la spéculation pure

— I — La sensation seule ne peut mener à la Science. En effet la sensation a pour objet le particulier Anal. post. I, 18. 81. B. 6 : τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις. — Et Philo

I. 31 : οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαί γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. La sensation porte sur le τοιονδέ, non sur le τόδε. Elle n'atteint pas l'individuel. L'individuel en effet c'est la substance qui se trouve hors du sujet sentant. Or la sensation n'atteint pas cette substance, ou du moins elle l'atteint seulement en tant que cette substance est revêtue d'une forme, elle porte sur la forme, sur le τοιονδέ inhérent à l'individu ; la sensation comme telle ne porte pas sur le τόδε τι. Mais si la matière de la sensation, si le contenu de la sensation n'est pas le τόδε τι pourtant l'objet extérieur est bien τόδε τι, ~~c'est~~ il voit une chose individuelle qui se trouve dans un certain lieu (καὶ ποῦ καὶ νῦν. Il en résulte ~~à un certain~~ que le contenu de la sensation le τοιονδέ n'est pas universel ; c'est le τοιονδέ d'une chose individuelle d'un τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. La sensation porte bien sur une manière d'être, et non pas sur un être ; mais cette manière d'être n'est pas universelle. En réalité l'universel n'étant limité ni dans un temps, ni dans un lieu ne peut par lui même se trouver dans la sensation. L'universel τὸ καθόλου, c'est ce qui existe partout et toujours. C'est sur lui que porte la démonstration, et puisqu'il n'est pas dans la sensation, la démonstration ou la science ne peuvent venir de cette dernière.

à vrai dire,

donc

seulement c'est une chose individuelle aperçue en tant

Ainsi, et Aristote, quand même on pourrait constater

par les sens que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits on n'aurait pas pour cela la science de cette propriété du triangle, parce qu'on ne la connaîtrait pas d'une manière générale. L'αἴσθησις que nous aurions eue dans ce cas, comme toute αἴσθησις, n'aurait porté que sur le καθ' ἕκαστον. Et l'on n'aurait pas la science, parce qu'on n'aurait pas le καθόλου. — Anal. post. I. 31 : δῆλον ὅτι καὶ εἰ ἦν ἀποθάνεσθαι τὸ τρίγωνον, ὅτι δοκεῖ ὀρθαῖς ἴσας ἔχειν τὰς γωνίας, ἐζητοῦμεν ἂν ἀποδεῖξιν, καὶ οὐχ ὥσπερ φασί τινες ἠπιστάμεθα· ἀποθανέσθαι μὲν γὰρ ἀνάγκη καθ' ἕκαστον, ἡ δ' ἐπιστήμη τῷ τὸ καθόλου γνωρίζειν ἐστίν.

De même, dit encore Aristote, si placés dans la lune nous voyions la terre arrêtant au passage les rayons du soleil, nous verrions bien une éclipse, mais sans avoir pour cela la science des éclipses. On verrait bien comment la chose se fait, mais non pourquoi : ἀποθανούμεθα γὰρ ἂν ὅτι ἐκλείπει καὶ οὐ διότι ὅλως οὐ γὰρ ἦν τοῦ καθόλου αἴσθησις (ib.) (on trouve mis l'un pour l'autre les mots διότι et καθόλου)

Enfin supposons le cas où l'on voit la cause en même temps que l'effet même. Alors, si l'on connaît la cause comme telle, ce n'est point par la sensation, mais par la νόησις laquelle agit en même temps que la sensation. Si l'on voyait par exemple les pores du verre et le passage de la lumière à travers ces pores on verrait avec évidence pourquoi il fait clair dans la maison : δῆλον ἂν ἦν καὶ διὰ τί φωτίζει, τὸ ὅλαν μὲν χωρὶς ἑφ' ἑκάστης, νοῦσαι δ' ἄρα οὐ ἐπὶ πασῶν οὕτως (ib. 31. 88. A 15) On connaîtrait avec évidence

la cause de la clarté qu'il fait, mais on ne la connaîtrait par la vue que pour chaque cas particulier ; c'est par la pensée laquelle accompagne ici la vue qu'on donne à cette cause un caractère général universel. Ainsi l'intervention de la νόησις est nécessaire pour que dans l'αἴσθησις nous nous élevions de la connaissance du particulier à celle du général

— II — Ce n'est pas non plus par la spéculation pure (νόησις) qu'on arrive à la science. En effet la pensée ne se suffit pas à elle même ; elle n'entre pas d'elle même en exercice. Il y a des textes nombreux ~~[illegible]~~ sur ce point, mais tous assez obscurs : sans doute ~~[illegible]~~ ce νοῦς ~~[illegible]~~ Dieu ~~qui~~ existe à part, χωρίς sans avoir d'autre objet que lui même. Mais il ne s'agit pas ici de la science telle qu'elle est en Dieu. Il s'agit de la science qui porte à la fois sur les principes et sur les faits, science impossible, si la νόησις est appliquée sur elle même, sans rapport avec le particulier. Sans la sensation, pas de pensée possible, a dit Aristote De anima III. 7 431 A. 16 : οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. Aristote dit νοεῖ, mais c'est la νόησις de la ψυχή et non la νόησις divine. C'est le νοῦς en tant qu'il a pour objet la démonstration du sensible. D'ailleurs ce mot νοεῖν ne se trouve plus dans d'autres textes, mais on trouve à la place θεωρεῖν, c.à.d penser les choses sensibles. C'est bien la pensée, mais la pensée des choses sensibles qui exige la φαντασία, le φάντασμα, et l'αἴσθησις. De anima III. 8. 432 A. 2 : ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐδέν ἐστι παρὰ τὰ ποιήματα, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι

τοῦ αἰσθητοῦ τὰ νοητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. Si l'on excepte les grandeurs (propriété mathématique), rien de sensible n'existe à part, c'est à dire isolé quant aux propriétés sensibles. Mais dans les formes sensibles, il y a l'élément intelligible. Il s'agit ici subjectivement de la νόησις relative aux choses sensibles (νοητά) et objectivement c'est le νοητόν du sensible, et non le νοητόν absolu, divin. Ce νοητόν Aristote ne le considère pas comme existant à part, à la différence de Platon qui met les idées hors des choses. Mais ces νοητά des choses sensibles sont d'abord les choses dites par abstraction, les ~~propriétés~~ concepts abstraits, puis les manières d'être et les passions des ~~ces~~ choses. Et voilà pourquoi sans la sensation l'âme ne peut rien apprendre, rien comprendre καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηδέν, οὐδὲν ἂν μάθοι, οὐδὲ ξυνίοι· ὅταν δὲ θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα, ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. Et, quand l'âme pense les choses sensibles, il est nécessaire qu'elle prenne pour objet pour support une image; car les images sont comme des sensations si ce n'est qu'elles n'ont pas de matière. De anima III. 4. 430. A. 6.: ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην, δυνάμει μόνον ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν. Dans les choses qui contiennent un élément matériel chacun des éléments intelligibles existe en puissance.

Anal. post I. 18: Nous apprenons, dit Aristote, ἢ

du sensible,

sensibles

ἐπαγωγῆ ἢ ἀποδείξει, soit par induction, soit par démonstration; ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἡ δ' ἐπαγωγὴ διὰ τῶν κατὰ μέρος. or la démonstration part du général, l'induction du particulier; ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρεῖσθαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς; or il est impossible de connaître le général si ce n'est par induction, ἔτεί καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα δι' ἐπαγωγῆς γνώριμα ποιεῖν, car les choses même qui sont conçues par abstraction sont ~~conçues par abstraction~~ connues par l'induction. — ἐπαγωγὴν δὲ μὴ ἔχοντας ἀίσθησιν ἀδύνατον. l'induction est impossible sans la sensation, τῶν γὰρ καθ' ἕκαστα ἡ αἴσθησις· οὐ γὰρ ἐνδέχεται λαβεῖν αὐτῶν τὴν ἐπιστήμην. οὔτε γὰρ ἐκ τῶν καθόλου ἄνευ ἐπαγωγῆς, οὔτε δι' ἐπαγωγῆς ἄνευ τῆς αἰσθήσεως. On ne peut connaître le général sans l'induction, et l'on ne peut induire sans la sensation. Donc on ne peut arriver à la science ou à la démonstration qui a pour objet le général, sans la sensation. La νόησις pure ou plutôt la θεωρία, c'est à dire la pensée relative aux choses sensibles, la pensée qui se rapporte au νοητὸν ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς ne suffit pas.

Donc la science ne peut s'acquérir ni par la sensation, ni par la spéculation pure et simple.

Jusqu'ici l'on n'est arrivé qu'à des résultats négatifs. Il reste à déterminer positivement trois points. 1° Part de la sensation dans la formation de la science 2° Part de la spéculation

3° rapport entre ces deux facultés.

I

Point de la sensation dans l'acquisition de la science.

Aristote veut montrer que la sensation est le point de départ de la science, que la sensation est ~~une~~ la science en puissance, ~~mais~~ bien ~~que~~ que la sensation ne ~~puisse~~ puisse produire, engendrer la science; ces deux assertions semblent se contredire. Aristote veut les concilier. La sensation en acte, dit-il, porte sur le particulier et la science sur le général. De anim II. 5. 417 B. 22 : τῶν καθ' ἕκαστον ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου. Toutefois la sensation a pour contenu non pas l'être individuel, mais le τοιονδε inhérent à cet être individuel. De anim II. 12 424. A. 21 : ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἑκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει· ἀλλ' οὐχ ~~ἔχοντος χρῶμα~~ ἡ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἢ τοιονδὶ καὶ κατὰ τὸν λόγον. La sensation de chaque chose reçoit l'action de ce qui est doué de couleur, de goût, de son, mais non pas en tant que cet objet est individuel; la sensation reçoit l'action de cet objet en tant qu'il possède une manière d'être et une essence, une forme. Cette distinction est très importante. Soit un homme Callias p. ex; en le voyant nous voyons l'homme qui est Callias; nous ne voyons pas Callias considéré comme individu; nous voyons ce qui est général dans Callias; dans Callias, nous voyons l'humanité nous voyons une essence générale; seulement nous n'en connaissons pas immédiatement le caractère général, ou plutôt le degré

de généralité. La sensation ne porte donc pas sur l'individuel, mais sur le général. Seulement elle ne nous fait pas connaître le général, comme tel, d'une manière précise, et ~~bien~~ déterminée. Anal. poster. II. 19 p. 100 A. 16. καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου

Sans doute l'objet de la sensation (c.-à-d. la chose extérieure sur laquelle porte la sensation) est une chose individuelle τὸ καθ' ἕκαστον. Mais le contenu de la sensation est quelque chose de général. L'αἴσθησις a pour contenu l'humanité et non Callias. La sensation va pas de Callias à l'humanité qui se trouve en lui : elle va au contraire, de l'humanité à Callias. Nous percevons Callias, parce qu'il est homme ; il n'est pas nous un objet de perception que parce qu'en lui se perçoit l'humanité qui, comme essence générale, forme le contenu de notre perception. Si Callias était purement un individu, s'il n'avait rien en lui de général, il ne pourrait être objet de sensation ; car la sensation va du général à l'individuel, et non de l'individuel au général, puisque l'individuel ne se retrouve jamais dans la sensation même. Ainsi, d'une part, nous voyons l'individu, mais seulement en tant qu'il possède quelque chose de général. D'autre part, nous voyons le général non pas comme tel, mais seulement en tant qu'il est réalisé dans un cas particulier. Nous ne le voyons pas λόγος en lui même, à part, mais particularisé, individualisé. Cependant c'est toujours le général. Anal. post. I 1. p. 102 11. Cod. Brandis scholies 290 B. 46 Commentaires de Themistius :

ὥστε πόρρω τινὰ καὶ αἴσθησις τοῦ καθόλου, ἀλλ' οὐ
οὕτως ὥστε αὐτὸ χωρίσαι καὶ ἀφελεῖν καὶ καθ' ἑαυτὸ
γνῶναι, ἀλλὰ συγκεχυμένον τι τῷ καθ' ἕκαστον καὶ μᾶλλον/

ἐκεῖνο ἄποτε : γεγραμμένον :

en sorte que d'une certaine façon la sensation, l'αἴσθησις porte
sur le καθόλου, mais sans l'isoler pour le considérer à part, abstrac
tion faite des choses sensibles. La sensation ne le considère pas en lui
même ; ~~mais~~ elle n'atteint le général que mêlé à l'individuel, et
détourné, dévié de sa nature propre, de manière à se modifier
pour apparaître individualisé. Enfin Metaph. XII, 10 Aristote expose
les rapports de la science et de l'être. Il distingue la science en puissance
et la science en acte. La science en puissance porte sur le καθόλου
et l'ἀόριστον. — τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν le général
et l'indéterminé. Ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ὄψις, τὸ καθόλου
χρῶμα ὁρᾷ, ὅτι τόδε τὸ χρῶμα ὁ ὁρᾷ, χρῶμα ἐστι. Mais,
accidentellement, la vue voit la couleur en général ; essentiellement
elle voit le particulier, déjà sous une forme générale il est vrai ; c'est
à dire en tant que la couleur qu'elle voit est couleur. La
couleur, quelle qu'elle soit, c'est la couleur en général réalisée
dans un cas particulier. On reconnaît ici la théorie de Platon :

la Idée de

les choses sensibles sont faites d'idées ; dans une chose sensible
ce qu'il y a de réel, c'est l'idée. Aristote dit ~~à peu près la~~
~~même chose~~ quelque chose : dans la chose sensible, ce que nous voyons leur
la sensation même, ce n'est pas l'individuel, c'est le général. Mais
nous ne le voyons pas pur ; il est mêlé à l'individuel.
C'est ce que considèrent les grammairiens, dit Aristote, et ce sur

général : τόδε τὸ ἄλφα ἄλφα. Ainsi la sensation n'a pas pour contenu l'individuel, mais le général. L'individuel n'est que le support extérieur des qualités générales contenues dans la sensation.

De plus, l'αἴσθησις est déjà une δύναμις κριτική. Elle a déjà la faculté de distinguer les unes des autres les qualités générales que manifeste l'objet individuel. Cette faculté d'isoler ainsi les idées les unes des autres que Platon réservait au νοῦς, Aristote l'attribue déjà dans une certaine mesure à l'αἴσθησις elle même. De anim III. 3 428 A. 4 : δύναμις κριτικὴ τοιαύτη. Ainsi la sensation déjà contient en puissance des éléments de la science.

De la sensation vient la mémoire. Celle ci conserve les éléments qui se reproduisent identiques à eux mêmes dans un grand nombre de sensations. Ainsi se forme dans la mémoire une image générale. Anal post. II. 19 100 A. 3. ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη. D'un grand nombre de souvenirs analogues résulte l'expérience : ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. Ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλὰ ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ᾖ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης (Anal post II. 19 100.) De l'expérience ou plutôt du général qui se conserve dans

l'âme, de l'un relatif à une multiplicité, de cet un qui est une seule et même chose pour toute une classe d'objets, émane le principe de l'art et de la science; s'il s'agit de choses qui deviennent c'est l'art; s'il s'agit de l'être c'est la science. C'est donc en dernière analyse de l'expérience que la science tire son principe. Metaph. I. 1 980. B. 28: ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις — Phys. VII. 3. 247 B. 20: ἐκ γὰρ τῆς κατὰ μέρος

Aristote admet que cette thèse

Mais si l'expérience est le commencement de la science, il ~~Aristote~~ ne l'entend pas au sens empirique. On sait d'ailleurs qu'Aristote n'admet pas l'innéité, ne concevant pas qu'on puisse posséder une science sans en avoir conscience — Mais il reconnaît dans l'âme une disposition à concevoir le général et cette disposition passe à l'acte sous l'influence de l'expérience. Ainsi d'une part, point d'innéité. D'autre part l'acquisition de la science suppose comme une science préalable qui serait au moins en puissance. En effet ceux qui seraient tout à fait ignorants et n'auraient aucune disposition, ceux là ne pourraient jamais apprendre: φανερὸν τοίνυν ὅτι οὔτ' ἔχειν οἷόν τε οὔτε ἀγνοοῦσι καὶ μηδεμίαν ἕξιν ἐγγενέσθαι (anal. post II. 19 B. 30. Ed. Tauchnitz p. 15) Il y a donc en nous une ἕξις préalable, mais cette ἕξις ne peut se développer sans l'expérience, et les raisons les plus générales des choses, même les premiers principes ont besoin ~~de l'expérience~~ pour que l'esprit arrive à en prendre conscience, de l'expérience et de l'induction. Aristote qui attribue à l'expérience un si grand rôle dans l'acquisition de la science, jusqu'à ~~voit même~~ le commencement de la connaissance des premiers principes,

Aristote défend donc les sens contre les attaques de Platon et des idéalistes. Il pense que les contradictions, les illusions qui semblent inhérentes aux données sensibles ne tiennent pas aux sens mêmes. La sensation résulte de l'action de quelque chose d'extérieur sur nous ; elle n'est pas un produit pur de l'esprit ; mais l'objet qui contribue à la produire en nous lui est extérieur. Tout n'est donc pas faux dans la sensation. Elle répond à quelque chose de vrai, de réel. De plus une sensation dégagée de tout ce qu'y peut ajouter l'imagination ou l'esprit est toujours vraie : chacun de nos sens renfermé dans son domaine propre est véridique : ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής (De anim III 3 427. B 11) καὶ πᾶσιν ὑπάρχει ζῴοις. Διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῆ καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ὧν μὴ λόγος. Mais on peut penser faux ; cependant cette faculté de penser faux n'appartient qu'à l'être doué de λόγος. De anim (III. 3. 428 A 11) : ἀεὶ μὲν (αἰσθήσεις) ἀληθεῖς ἀεί, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς. Les sensations sont toujours vraies ; mais les images (sensations sans matière) sont le plus souvent fausses. Met IV. 5 : οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδής τοῦ ἰδίου ἐστίν, ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει. Aristote ne nie pas les illusions des sens, mais il les explique par l'intervention du λόγος 1° en tant que le λόγος rapporte les propriétés senties dans la sensation à des objets déterminés ; 2° en tant que le λόγος tire de ces données sensibles des

conceptions abstraites (De anim III. 3. 428. B 18).

Cours de Mr. Boutroux.

Ecole Normale 2nde année.

Leçon du Mardi 18 Février 1879.

25e Leçon Aristote (suite) De la Science (suite)

Guillaume Bréton

Cours de Mr. Boutroux.

Leçon du Mardi 18 Fev. 1879.

25e Leçon. - Aristote (suite) De la Science (suite)

Nous avons vu que la science ne peut être obtenue par la sensation pure et simple, pas plus que par la spéculation pure et simple. - Nous avons commencé à joindre à cette solution negative une solution positive. - Nous avons montré le rôle de la sensation dans l'acquisition de la science. Il nous reste a rechercher quelle est aussi la part de la spéculation dans l'acquisition de la science. — Pour Aristote comme pour Platon, toute acquisition de connaissance suppose une connaissance préalable à laquelle la connaissance nouvelle puisse se rattacher. - (Analyt post. I 1. πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.) C'est ce postulat posé qui engendre les conséquences que nous allons voir se dérouler. - La connaissance paraissait aux Sophistes quelque chose d'inexplicable. - Car, disaient-ils, ou nous possédons déjà la connaissance, d'où tout le reste doit être déduit, ~~nous pouvons~~ ~~[illegible]~~

~~déduit tout~~ ; — mais en fait cela n'est pas ; — on nous accordera aussi cette connaissance d'où tout se déduit ; — mais il ne peut en être ainsi des ἀρχαὶ ἄρρητοι, ~~c'est impossible~~ puisque n'admettant les principes supérieurs ~~dont cette connaissance fait partie ne supposent~~ rien avant eux. (Dern. analyt. II, 19) De plus disaient les sophistes, ~~Prétendre~~ que nous possédons d'avance ces principes, c'est dire une absurdité : car alors, nous aurions les connaissances les plus parfaites, sans en connaître la démonstration : συμβαίνει γὰρ ἀκριβεστέρας ἔχοντας γνώσεις ἀποδείξεως λανθάνειν. (Ibid. II, 19) Et dire que nous les ignorons d'abord, mais que nous les apprenons ensuite, c'est ne rien dire, puisqu'on n'apprend qu'en rattachant une connaissance à des connaissances antérieures : εἰδὲ λαμβάνομεν μὴ ἔχοντες πρότερον, πῶς ἂν γνωρίζοιμεν καὶ μανθάνοιμεν ἐκ μὴ προυπαρχούσης γνώσεως ; Cependant la science suppose des principes premiers : οὐκ ἐνδέχεται ἐπίστασθαι δι' ἀποδείξεως μὴ γιγνώσκοντι τὰς πρώτας ἀρχὰς τὰς ἀμέσους (immédiates) En effet la science se propose de montrer que telle chose en question ne peut être autrement qu'elle n'est. Elle transforme ainsi ce qui semble contingent en nécessaire : or cela suppose des principes supérieurs

ἀρέσαι ἀρχαί sans lesquels il peut bien y avoir συλλογισμὸς mais non ἀπόδειξις — Analyt. post I 2. οὐκ ἁπλῶς ἔστιν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν. Or la science consiste en cela : δι' ἀποδείξεως εἰδέναι. — ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν. — ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι, καὶ πρώτων, καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων, καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος — συλλογισμὸς γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τούτων, ἀπόδειξις δὲ οὐκ ἔσται (Anal. post. I 2)

Aristote veut d'énumérer dans cette phrase tous les caractères des πρῶται ἀρχαί : D'abord les premiers principes doivent être vrais (Anal. post I 2) ἀληθῆ μὲν οὖν δεῖ εἶναι, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ μὴ ὄν ἐπίστασθαι, car il n'y a pas de science du non-être. Et d'autre part les principes sont tels qu'ils excluent l'erreur. L'Erreur, étant une liaison illégitime de concepts ne peut exister que si un prédicat est joint à un ~~concept~~ sujet distinct de lui (Term Analy. I, 4, 7.). Or, étant posée une chose, jamais dit Aristote il ne s'en suit nécessairement qu'une autre chose soit aussi posée. Aristote semble ~~donc~~ ici avoir eu le sentiment des jugements synthétiques

et ~~les erreurs~~ du problème qu'ils ~~comportent~~ soulèvent ~~toujours~~ — (Anal post I, 9, 7)

ἑνὸς μὲν οὖν κειμένου, δεδείκται, ὅτι οὐδέποτ' ἀνάγκη τι εἶναι ἕτερον. Mais les premiers principes ne présentent pas cette dualité du sujet et du prédicat. Ils sont simples ou plutôt le prédicat est contenu analytiquement dans le sujet. ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐνοῖς δὲ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων. (De anima III 6). Ainsi l'erreur ne peut se trouver que dans un jugement synthétique où l'on unit des choses distinctes. (Cf. Anal. post I, 2, 29, 33) Quant aux jugements qui excluent toute erreur, ils ont pour type le principe de contradiction (Mét IV 3) Si la certitude absolue de ce principe tient à son caractère analytique, à sa simplicité. Le fondement de la certitude est donc la liaison nécessaire, nécessaire à cause de l'unité, de l'identité des deux concepts mis en présence —

Le 2nd caractère des 1ers principes est qu'ils sont indémontrables (Anal. post I 2) En effet d'une part la démonstration ne peut aller à l'infini. D'autre part ces principes sont des causes αἴτιαι τοῦ συμπεράσματος. — αἴτιαι μὲν ὅτι τότε ἐπιστάμεθα, ὅταν τὴν αἰτίαν εἰδώμεν. C'est la cause parce que nous ne connaissons réellement

que quand nous connaissons la cause. N'est-ce pas dire que les principes doivent être non seulement formels mais aussi matériels et réels ? De plus ils sont à priori parce qu'autrement ils ne seraient pas la cause καὶ πρότερα, εἴπερ αἴτια ; ce mot πρότερα marque l'antériorité de la cause par rapport à l'effet. — Les principes sont aussi προγνωστότερα, non pas au point de vue de la connaissance humaine ou de la conscience, mais au point de vue de la science et de l'être : καὶ προγνωστότερα οὐ πάντως ἕτερον τρόπον τῷ εἶναι, ἀλλὰ καὶ τῷ εἰδέναι ὅτι ἔστι. — Le "οὐ πάντως" ne doit pas nous tromper et nous devons nous garder de le prendre trop à la lettre — Ailleurs Aristote dit expressément que les principes, premiers au point de vue de la science et de l'être, sont, en réalité, derniers au point de vue de la conscience. Aristote distingue ~~même~~ dans la connaissance ~~à propos~~ ce qui est premier τῇ φύσει, et premier πρὸς ἡμᾶς. Ce qui est premier pour nous c'est ce qui est ἐγγύτατον τῶν αἰσθήσεων, et ce qui est au contraire πορρώτατον, c'est ~~[illegible]~~ τὰ καθόλου μάλιστα c'est à dire le général — ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ

nous l'antériorité dans l'ordre de la connaissance humaine.

2 Ar. I, 2

2 Ar. I, 2 :

καθ' ἕκαστα καὶ ἀντίκεται ταῦτ' ἀλλήλοις, ἐκ πρώτων δ' ἐστὶ τὸ ἐξ ἀρχῶν ~~ἀρχῶν~~ οἰκείων. ταὐτὸ γὰρ λέγω πρότερον καὶ ἀρχήν — Connaître à priori c'est bien rattacher le fait à ses causes propres comme une conséquence à son principe. On sait que Kant entendait tout autrement l'à priori ; pour lui toute connaissance à priori ~~était~~ est par là-même ~~supérieure~~ subjective à l'expérience ; on ne peut connaître à priori que les ~~connaître indépendamment de l'expérience et sans~~ catégories de l'esprit lui-même, & une telle connaissance ne nous renseigne nullement sur la nature des choses, de l'être en soi, ~~prépare en rien la voie de l'objet de cette connaissance dans la production des êtres~~. Aussi la science positive repousse-~~t~~-elle ~~est~~ elle est à priori tout subjectif. Au contraire elle ne désavoue ni pas l'à priori tel que le définit Aristote c'est à dire un à priori tout ~~subjectif~~ objectif consistant en définitive dans ~~dans le sens de~~ la cause réelle — Car essayer comme elle le fait d'expliquer les lois de la vie par celles des corps ~~bruts~~ bruts, et celles ci même par les lois mathématiques, n'est-ce pas essayer de connaître à priori au sens ~~propre~~ qu'Aristote ? — Les premiers principes, ajoute Aristote sont mieux connus que les choses qui en découlent ; ils ont en effet comme principes plus de réalité que leurs conséquences. Anal. post. I, 2, 15 — (ἢ πάντα, ἢ ἔνια), ἀλλὰ καὶ μᾶλλον. Ἀεὶ γὰρ, οὗ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκεῖνο μᾶλλον ὑπάρχει.

Pourquoi ~~fantastique qu'il prétend~~

Donner à ce mot

μὴ πρότερον προγιγνώσκειν τὰ πρῶτα

οἷον δι' ὃ φιλοῦμεν, ἐκεῖνο μᾶλλον φίλον.
Ὥστ' εἴπερ ἴσμεν διὰ τὰ πρῶτα καὶ πιστεύομεν, ἀκεῖνα ἴσμεν τε καὶ πιστεύομεν μᾶλλον, ὅτι δι' ἐκεῖνα καὶ τὰ ὕστερον.
— Tels sont les caractères des premiers principes — On voit la méthode suivie par Aristote — Il cherche les conditions de la science et les détermine par le raisonnement. Il est parti de cette idée que la science doit être possible, (et il entend par science la connaissance de) ~~[illegible]~~ l'être réel lui-même — La forme d'une telle science est la démonstration — Or les conditions de la démonstration sont précisément celles du syllogisme scientifique, συλλογισμὸς ἐπιστημονικός, (ou dernière analyse) lequel suppose des principes absolument premiers et immédiats — On peut connaître ces principes ou les ignorer, on ne peut se tromper sur eux : on peut ou les voir ou ne pas les voir : mais on ne peut les mal voir — Ici l'erreur est impossible.
Contre la possibilité de pareils principes nous rencontrons deux sortes d'objections (2 An. I, 3) : 1° Puisque la science consiste à démontrer, elle doit démontrer tout ; par conséquent des principes indémontrables par le fait même, ne sont pas connus scientifiquement. 2° Tout peut se démontrer, même les principes, et cela κύκλῳ, par un raisonnement réciproque. Aristote répond à ces

deux objections dans les Anal. post. I 3. —
La première objection est celle d'un progrès à l'infini, chose impossible, d'après Aristote l'admet. Il est impossible de connaître au moyen de principes antérieurs, ce qui par définition même n'a pas de principes antérieurs, ὡς οὐκ ἂν ἐπιστάμενοι τὰ ὕστερα διὰ τὰ πρότερα, ὧν μή ἐστι πρῶτα· ὀρθῶς λέγοντες. ἀδύνατον γὰρ τὰ ~~ὕστερα~~ ἄπειρα διελθεῖν. Mais, ajoute Aristote, si la science existe, les premiers principes doivent exister. ~~Aussi~~ Car, sans eux, pas de science absolue, mais seulement une science conditionelle dont la valeur serait subordonnée à celle des hypothèses qui lui serviraient de fondements. Une conclusion n'est vraie que si les prémisses sont ~~pas~~ vraies; de principes dont la vérité est conditionnelle, on ne peut tirer que des conséquences dont la vérité sera de même conditionnelle; donc, plus de science absolue. —

Troisième objection. On peut démontrer, ~~tout~~ en démontrant la conséquence par le principe et le principe par la conséquence. Non, dit Aristote; car ce n'est pas en un seul et même sens qu'on peut démontrer ~~tout~~ la conséquence par le principe et réciproquement le principe par la conséquence; en effet il est impossible qu'une chose soit ~~en~~

arriver à tout

~~le même rapport~~ antérieure et postérieure à une autre chose, si ce n'est en des sens différents, comme par exemple d'une part à notre égard, d'autre part absolument, et c'est une distinction que l'induction rend sensible — οὐδύνατον γάρ ἐστι, τὰ αὐτὰ τῶν αὐτῶν ἅμα πρότερα καὶ ὕστερα εἶναι, εἰ μὴ τὸν ἕτερον τρόπον. οἷον, τὰ μὲν πρὸς ἡμᾶς, τὰ δ' ἁπλῶς, — ὅν περ τρόπον ἡ ἐπαγωγὴ ποιεῖ γνώριμον — C'est l'induction qui démontre le principe par la conséquence — Mais l'induction n'est pas la démonstration scientifique — Celle-ci rattache au contraire la conséquence au principe. Aussi la démonstration (ἀπόδειξις) réciproque est impossible —

Ainsi 1° on doit admettre des principes qui ne comportent pas de principes antérieurs ou supérieurs, des principes véritablement premiers ; — 2° on ne peut considérer ces principes comme susceptibles d'être démontrés par leurs conséquences — [Les premiers principes sont donc entendus dans un sens tout à fait métaphysique — Ce ne sont pas ~~pas~~ ~~toute~~ des généralisations de l'expérience — Ils ne peuvent être démontrés par leurs conséquences ils ne se confondent pas avec des lois générales qui ~~sont~~ ~~prouvées~~ seraient connues par simple induction. Si Aristote avait entendu dans un sens empirique la connaissance du général ~~par le~~ à l'aide du particulier, il n'aurait pas dit que

/ par Aristote

les premiers principes existent en eux-mêmes
et sont indémontrables par l'expérience. Il a pris, sans
doute, le mot à priori dans le même sens que
les positivistes prennent le mot cause, c'est-à-dire,
qu'il entend par ce terme la loi la plus générale; mais il n'admet pas que
la réalité de la cause se démontre par son
effet; la cause est comme en elle-même; comme elle
existe par elle-même.
Quels sont à présent ces premiers principes d'Aristote?
Il en distingue deux catégories. Anal. post. I, 9, 4
et 10, 13, les κοινὰ et les ἴδια. Les κοινὰ
sont ~~les universaux~~ universels, c'est à dire ~~les principes~~ communs de principe
à tout. Tel est le principe de contradiction. ~~Tout~~
~~exemple~~ ce principe: τὸ, ἴσα ἀπὸ ἴσων ἂν ἀφῇς, ὅτι
ἴσα τὰ λοιπά. Si l'on retranche la même
(2 Ar. I, 10, 3) quantité de deux quantités égales ~~nombre à des nombres égaux~~, les restes sont égaux.
Et comme exemple d'ἴδια: γραμμὴν εἶναι
τοιαυδὶ καὶ τὸ εὐθύ, définition de la ligne,
du droit. Les principes communs se rapportent
à tout, mais comme il y a différentes sciences se
rapportant aux différents genres d'êtres, chaque
science a ses principes propres. Anal. post. I, 32, 4.
λέγω δὲ κοινὰς, οἷον τὸ πᾶν φάναι, ἢ
ἀπο φάναι — τὰ γὰρ γένη τῶν ὄντων
ἕτερα· καὶ τὰ μὲν τοῖς ποσοῖς, τὰ δὲ
τοῖς ποιοῖς ὑπάρχει μόνοις. Il y aura donc
des principes spéciaux pour la quantité, ~~et~~ pour la
qualité; et on démontrera, ~~avec~~ par ces principes spéciaux,

conformément à ~~à l'aide~~ des principes communs — Mais ~~alors~~ ~~[illegible]~~ que quand on a rattaché une proposition à des principes vrais et premiers on croit l'avoir démontrée, c'est une erreur, dit Aristote, car à ce compte on démontrerait (sans peine) tout ce que l'on voudrait — si l'on ne s'appuie que sur les principes universels, on peut (démontrer) tout. Mais ~~pour bien faire~~ il faut de plus que la chose à démontrer ~~soit de~~ ~~même~~ ~~genre~~ ~~que~~ soit de même genre que les principes auxquels on la rattache (συγγενῆ τοῖς πρώτοις + (2 An. I, 9, 7) les principes sont les prémisses du syllogisme; seulement les ἴδια fournissent la majeure et les ἴδια la mineure. Anal. post. I, 32, 10: αἱ γὰρ ἄρσοι προτάσεις ἀρχαί· ἕτερον δὲ συμπέρασμα προσλαμβάνουσα γίνεται προτάσεως ἄρσου; les prémisses immédiatement connues sont les principales, mais la conclusion est autre, selon la πρότασις qui est προσλαμβάνουσα c'est à dire selon la mineure que l'on joint à la majeure. — Εἰδὲ μήτε ἐξ ἁπάσων, ὡς δέον, δείκνυσθαι ὅτι οὖν, μηδ' οὕτως ἑτέρας, ὥστ' ἑκάστης ἐπιστήμης εἶναι ἑτέρας, s'il est impossible de démontrer n'importe quoi avec tous les principes (& si d'autre part les principes ne diffèrent pas entre eux) au point d'être totalement distincts pour les différentes sciences, — λείπεται, ὅτι συγγενεῖς αἱ ἀρχαὶ πάντων, il reste que les principes de toutes les sciences sont ~~de même nature~~ ~~parentes~~ parents; ἀλλ' ἐκ τωνδὶ μὲν τασδὶ ἐκ δὲ τωνδὶ τασδί, — mais quand il s'agit de démontrer telle chose particulière

il faut invoquer tel principe - Αἱ γὰρ ἀρχαὶ διτταὶ, ἐξ ὧν τε καὶ περὶ ὅ· αἱ μὲν οὖν, ἐξ ὧν κοιναί· αἱ δὲ περὶ ὅ ἰδίαι, οἷον ἀριθμὸς, μεγεθος - (Anal. post. I 32).

Ainsi deux sortes de principes : Les principes unde et les principes circa ; les premiers qui servent à la déduction même de ce qu'on veut démontrer ; les seconds qui concernent les choses, la réalité - Les premiers sont communs à toutes ; les seconds propres à certains objets - Les premiers sont purement formels ; les seconds matériels - Les premiers ne sont que les règles générales, les lois du raisonnement, sortes de moules pour ainsi dire ; les seconds ont un contenu ; ils donnent les essences mêmes dont les choses sont faites -

Aristote se représente donc la science comme absolue, (et en même temps) ayant pour objet l'être (donné) lui-même - La Science ne peut venir de la seule expérience ; mais ~~elle~~ se rattache nécessairement à des principes connus immédiatement, avant toute acquisition de connaissance. Aristote en arrive là, guidé par la maxime ἀνάγκη στῆναι. Il faut s'arrêter dans la détermination des causes (Met. XI 9.).

2 Ari. I, 19, 6. et

Il distingue des principes en principes formels et principes matériels, mais entre les uns et les autres il établit une certaine analogie : Les principes propres sont indémontrables, comme les principes communs, au même degré et au même titre (Anal. post. I 9. pag 5)

les principes diffèrent par le rôle qu'ils jouent et non par la manière dont nous les connaissons — Les principes qu'Aristote admet comme mineures des syllogismes sont immédiats, aussi bien que les principes admis ~~par les~~ comme majeures.

Mais en quels sens ces premiers principes sont-ils immédiatement connus ? — Aristote distingue la connaissance actuelle et la connaissance virtuelle : Platon admettait pour ces premiers principes une connaissance actuelle qui précédait même l'expérience. Aristote s'écarte de Platon tout en restant rationaliste — Selon lui, déjà la sensation même porte en elle autre chose que le particulier — Elle est active en même temps que passive — Elle n'est pas un simple changement, ou plutôt il faut distinguer deux sortes de changements : δύο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, τήν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διὰ θέσεις μεταβολήν, καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν. (De anima II c 5 — 417 b.) La sensation est un changement qui développe et fait passer à l'acte une disposition naturelle — A plus forte raison la νόησις — Celle-ci dépend ~~déjà~~ beaucoup moins de l'objet extérieur que la sensation — La sensation n'est possible que par l'action sur l'âme d'un objet distinct de l'âme — τοῦ μὲν (αἰσθητικοῦ) τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας, ἔξωθεν, τὸ ὁρατὸν καὶ

τὸ ἀνοητόν. (De anim II, 5) Au contraire la νόησις a son objet en elle-même ; là l'objet pensé et le sujet pensant ne font qu'un — ταῦτα (τὰ καθόλου) δὲ ἐν αὐτῇ πως ἐστὶ τῇ ψυχῇ — Διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βουλῆται· αἰσθάνεσθαι δὲ, οὐκ ἐπ' αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν (ibid) c'est que le νοῦς est comme le lieu des premiers principes —

Ainsi donc 3 degrés de la connaissance :
1° Le νοῦς qui a pour objet les πρῶται ἀρχαί ;
2° L'Ἐπιστήμη - - - - - ce qui se déduit des 1ers principes ;
3° La δόξα. qui seule est ἀβέβαιον. (Anal post I 33). Le νοῦς se distingue de l'αἴσθησις en ce qu'il ne fait qu'un avec son objet — Cependant en un sens le νοῦς ressemble à l'αἴσθησις : (De anim III, 4 —) ἔστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι — Comme la sensation il se développe, et passe de la puissance à l'acte. Aristote ici diffère de Platon. Comme Platon il appelle l'âme le τόπος τῶν εἰδῶν, mais non pas l'âme tout entière, seulement l'âme νοητική ; en d'autres termes ce n'est pas en puissance mais seulement en tant en acte que l'âme est le lieu des idées. Donc le νοῦς comme l'αἴσθησις se développe sous l'influence des objets. νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται. (Met XI, 7.) Et ce νοητὸν ne procède pas

du νοῦς : c'est le νοῦς qui aspire à s'identifier avec lui — si le νοῦς ne fait qu'un avec le νοητόν c'est seulement en puissance, virtuellement — Avant de le saisir (ἐγγύς, μετάληψις), le νοῦς n'existe pas ; il n'est rien avant de penser, d'agir, ou plutôt il n'est qu'en puissance. Mais ensuite, il existe à part, en lui-même, tandis que la sensation n'existe jamais sans le corps — τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ νοῦς χωριστός — (Dean III, 4)

III. Reste une dernière question : dans l'acquisition de la science quels sont les rapports de la spéculation et de la sensation ? Aristote les indique nettement dans son post I, 2. Il distingue d'abord ce qui est premier pour nous, à notre égard et ce qui est premier en soi. Pour lui, ni la sensation ni l'induction, en un mot aucune opération empirique n'est possible sans des principes absolus, qui ne viennent pas de l'expérience — Il ne met pas d'un côté les données expérimentales, de l'autre les principes rationnels, en les séparant absolument. Mais plutôt, comme Kant le fera plus tard, à son point de vue, pour la forme et la matière, il montre déjà dans toute sensation un élément formel, intelligible ~~à priori~~ — Toute sensation contient autre chose qu'une sensation pure & simple — Et ~~d'ailleurs~~ les premiers principes eux-mêmes ne sont point connus à part, en dehors de l'expérience, mais plutôt en

peut dire que sans la sensation il n'y aurait point de pensée.
Donc l'esprit humain débute, si l'on veut, par la connaissance du particulier; mais ~~aussitôt~~ bientôt, à l'occasion de cette connaissance, se développe en lui le νοῦς qui est le lieu ~~dans~~ des premiers principes et qui, comme tel, existe à part —
Cette théorie d'Aristote oscille entre l'immanence et la transcendance des premiers principes — Quand il montre le général déjà contenu dans la sensation; quand il voit dans l'induction ~~que~~ le procédé par lequel nous arrivons aux principes mêmes de la démonstration; enfin quand il considère presque la sensation comme la science en puissance ou la science comme la sensation en acte, il semble bien en effet admettre que les 1er principes sont immanents aux choses — Mais, d'un autre côté, dire ~~aussi~~ que le νοῦς existe à part, qu'il a des premiers principes une connaissance immédiate et que ceux-ci présentent des caractères irréductibles à la sensation et sont d'un autre ordre, n'est-ce pas reconnaître la transcendance de ces premiers principes ? Le même philosophe aurait donc enseigné, d'une part, que les premiers principes sont implicitement contenus dans la sensation, que par la sensation seule et l'induction, l'homme peut les atteindre et d'autre part qu'ils sont l'objet d'un νοῦς

qui existe à part, absolument distinct du corps — Comment concilier ces deux dogmes qui établissent l'une un rapport analytique entre les sensations et les premiers principes — l'autre un rapport synthétique ? — Mais la contradiction que nous voyons là n'existait pas pour les anciens — Leur postulat d'une harmonie préétablie entre l'esprit et les choses conciliait tout — L'Esprit, voyaient-ils, possède en lui-même les choses, et les choses se comportent suivant les lois de l'esprit — Qu'importe alors que l'on considère les 1es principes comme immanents ou comme transcendants ? Il nous semble, à nous, depuis Kant, que si les 1es principes sont transcendants, ne connaître les choses que d'après ces principes, c'est les connaître d'une façon relative ; la science absolue, celle qui connaît vraiment les choses telles qu'elles sont ne nous semble possible que si les principes sont immanents — Mais où le vrai, la question pour les anciens avec leur postulat n'offrait de difficulté — Les principes rationnels qui constituent tout un monde distinct du monde sensible s'adaptent exactement au monde sensible et l'ἀπὸ δυο ξυν peut aussi rattacher par un lien analytique les choses connues par l'expérience à la

des principes identiques avec ceux des

à l'intelligence, c'est être enfermé dans l'Idéalisme

principes connus indépendamment de l'expérience

Leçon XXVI.

Aristote.

La Science et l'Etre.

Charbonnier

Leçon XXVI.

Aristote

La Science et l'Etre.

Quels sont les rapports de la science et de l'être ? Quelle est la valeur de la science au point de vue de l'être ? L'atteint-elle réellement, dans son fond véritable ? Ou bien n'en saisit-elle que les contours et l'apparence ?

La science a pour objet le général (Anal. post. I, 2, 10). Le plus général est ce qui est premier absolument ; le moins général, ce qui est premier par rapport à nous. Le plus général est en même temps le plus loin de nous, πορρωτάτω ; ce qui est près de nous, à notre portée, ce qui tombe sous nos sens, c'est le particulier : ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα. Mais ce qui est le plus loin de nous est à la fois le premier au point de vue de l'être, et le premier au point de vue de la science. Pourquoi cela ? Pourquoi faire du général l'objet de la science et poser ainsi le général avant le particulier ? C'est que, pour Aristote, la science, c'est la démonstration par syllogismes : or le syllogisme n'est possible que à de telles conditions : comment [par voie de syllogisme] démontrer un effet que tel triangle a ses trois angles égaux à deux droits, si ce n'est pas là d'abord une ~~ne sont pas les~~ propriété de tout tri

Comment démontrer que tel homme est un être vivant, sans affirmer au préalable que tout homme est un être vivant ? Métaph. XII, 10 (p. 289 Bonitz) :

(M) « ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου. Δῆλον δ' ἐκ τῶν ἀποδείξεων καὶ τῶν ὁρισμῶν. οὐ γὰρ γίγνεται συλλογισμὸς, ὅτι τόδε τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαῖς, εἰ μὴ πᾶν δύο ὀρθαί· οὐδ' ὅτι ὁδὶ ὁ ἄνθρωπος ζῶν, εἰ μὴ πᾶς ἄνθρωπος ζῶν. »

Si l'on admet que la science a pour objet de démontrer le particulier, et que la forme de la démonstration est le syllogisme, on doit admettre aussi que le général est avant le particulier.

La science ainsi conçue satisfait l'esprit ; elle démontre, elle donne le λόγος, et le λόγος du particulier. Mais en appliquant ~~aussi~~ de la sorte les choses sensibles, la science atteint-elle réellement l'être même ? Si les principes sont des généralités, et si tout ce qui s'en déduit garde encore quelque chose de général, alors, comme le général n'est pas une substance, il s'ensuit que ce qui n'est pas substance est posé avant ce qui est substance. Met. XII, 10 : « ἀλλὰ μὴν εἴ γε καθόλου αἱ ἀρχαὶ, ἢ καὶ αἱ ἐκ τούτων οὐσίαι αἱ καθόλου, ἔσται μὴ οὐσία πρότερον οὐσίας. Τὸ μὲν γὰρ καθόλου οὐκ οὐσία· ἔστι δὲ κοινόν καὶ ἡ ἀρχὴ καθόλου.

le général n'est pas à part, χωρις, mais il se trouve dans l'individu. Donc si la science a pour objet le général, elle n'atteint pas réellement l'individu. Du général elle ne peut déduire l'individuel : on ne déduit du général que le général : entre le principe et la conséquence il peut y avoir une différence de degré, mais point de nature ; surtout il ne peut y avoir cette hétérogénéité qui distingue le général de l'individuel. Donc la science, partant de tels principes, ne rejoint pas l'être. Déjà Platon avait essayé de faire pénétrer ses Idées jusqu'au fond même du sensible, mais en vain. Aristote, ~~aussi~~ de son côté, rencontre dans l'être un caractère d'individualité qui reste impénétrable à la science. La métaphysique de Platon ne peut descendre jusqu'à ce qu'elle appelle le non-être ou l'abîme : la science d'Aristote ne peut s'élever jusqu'à l'individuel, le seul être réel aux yeux d'Aristote. La difficulté est vue nettement : Met. XII (XIII) M, 10 « Τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς καθόλου εἶναι, καὶ μὴ οὐσίας ἀνωμοιομερεῖς, ἔχει μάλιστ' ἀπορίαν ἐν τῷ λεγομένῳ. » Puisque toute

nécessaire que les principes des choses soient des essences générales, et non des substances à part, voilà ce qui ~~est le plus~~ soulève le plus de difficultés. Mais la science, comme le savoir, a deux modes : la science en puissance, et la science en acte.

La science en puissance, la puissance, en tant ~~que~~ que telle matière ~~générale et indéfinie~~, a pour objet le général et l'indéfini. ~~Cette science en puissance, et la matière~~ Mais la science en acte est déterminée : c'est la science spéciale de tels objets spéciaux : « ἡ γὰρ ἐπιστήμη, ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττόν. ὧν τὸ μὲν δύναμις, τὸ δὲ ἐνέργεια. ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος, τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν. ἡ δ' ἐνέργ ὡρισμένη, καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος. .... εἰ ἀνάγκη τὰς ἀρχὰς καὶ εἶναι, ἀνάγκη καὶ τὰ ἐκ τούτων καθόλου, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀποδείξεων. εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἔστι χωριστὸν οὐδὲν, οὐδ' οὐσία. » (Met. XIII, 10 - fin) — « ~~ἀλλ~~ δῆλον ὅτι ἔστι μὲν ὡς ἐπιστήμη καθόλου, ἔστι δ' ὡς οὔ.

Ainsi deux sortes de sciences : celle qui porte sur le général, celle qui ne porte pas sur le général.

Dans à la

1087a 15

Le problème est posé, mais non résolu. Car enfin qu'est-ce que cette seconde espèce de science, cette science en acte ? Est-ce encore la science qui a pour objet le général ? Mais alors il n'y a point de substance (οὐσία), accessible à la pensée.

Pour savoir sous quelle mesure la science atteint l'être ou la substance, déterminons la nature de cette substance, οὐσία, et ses rapports avec le général. Pour désigner l'être, Aristote se sert des mots οὐσία, τόδε τι (soit seul ou τοιόνδε), forme et matière, ou bien acte et puissance. Met. XI, 9 (1249 Bauchn.) « ἐνεργείᾳ μὲν γὰρ τὸ εἶδος, εἰὰν ᾖ τὸ χωριστὸν, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν. στέρησις δὲ, οἷον σκότος ἢ κάμνον. δυνάμει δὲ ἡ ὕλη. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ δυνάμενον γίγνεσθαι ἄμφω. » Cela sont les principes de l'être. Met. XI, 1 (Bauchn.) « l'οὐσία est la première de toutes les catégories, soit qu'on en considère l'ensemble, soit qu'on la considère comme une série logique. Viennent ensuite la qualité, la quantité ; mais ce ne sont pas des οὐσίαι, car elles n'existent pas à part : rien, sinon l'οὐσία, n'existe à part. L'οὐσία est-elle le général ? Non. Les Platoniciens ont les moyens, une que fondent les substances sur elle, sur le genre, qui les

sont des choses générales. Ainsi la substance est supérieure aux qualités, existe à part, est le général. Aristote la définit : Métaph. IV, 8 : « ἄτοπον δὲ τοῦτο λέγεται οὐσία, ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτου τὰ ἄλλα. » On appelle substances la terre, l'eau, le feu, chaque qu'aucune de ces choses n'est affirmée d'un sujet comme prédicat, mais que toutes sont des sujets auxquels on rapporte les prédicats.

La substance est, en métaphysique, ce que le sujet est en logique. Mais il y a deux sens du mot οὐσία : tantôt c'est le dernier substrat, ce qui ne peut en aucune façon être prédicat : « τὸ δ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται. » Mais c'est aussi le τόδε τι, existant à part, χωριστὸν εἶναι τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμὸς καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἑκάστου ...

Τοιοῦτον δὲ ἡ ἑκάστου μορφὴ καὶ τὸ εἶδος. (Métaph. IV, 8). La forme d'une chose, sa définition propre constitue aussi sa substance.

Met. XI, 1. Il y a 3 espèces de substances : deux espèces de substances sensibles : l'une, éternelle (les astres) ; l'autre, corruptible (la terre) ; puis la substance immobile [illegible]

(Mét. XI) les principes de la substance sensible et ceux de la substance immobile. La science a pour objet les premiers, savoir les principes du ~~il est vrai d'ailleurs le principe d'abord~~ ~~le~~ changement : « εἰ δὲ ἡ μεταβολή, ἐκ τῶν ἀντικειμένων, ἢ τῶν μεταξύ. ἀντικείμενον δὲ μὴ πάντων (οὐ λευκὸν γὰρ ἡ γραμμή), ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου. » (Mét. XI, 2)

Le changement ne peut se faire que par le passage d'un contraire à l'autre, ou bien ~~entre les contraires~~ par le passage ~~à partir~~ d'un état intermédiaire. Il se fait non pas entre tous les contraires, mais en allant d'un contraire à l'autre dans un même genre, entre deux termes d'une même série.

entre les contraires à l'un de ces contraires.

Mais si le changement s'opère de cette façon, il est nécessaire qu'il y ait quelque chose qui passe d'un contraire à l'autre, car ce ne sont pas les contraires eux-mêmes qui changent : « ἀνάγκη εἶναι καί τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει. » On reconnaît ici la doctrine platonicienne : le changement est une substitution d'un contraire à l'autre ; les contraires ne font, pour ainsi dire, que changer de place, sans pour cela changer eux-mêmes de nature : ils restent ce qu'ils sont, comme des qualités immuables.

Mais tous ces changements supposent une sorte de théâtre sur lequel ils s'opèrent : c'est ἡ ὕλη, la matière : « ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ ὑπομένει. ἔστιν ἄρα τι τὸ τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη ...

Ni ~~Mais~~ cette matière ni la forme ne naissent :
„ μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίνεται οὔτε ἡ ὕλη,
οὔτε τὸ εἶδος. λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. „
Je veux parler de la dernière forme et de la dernière mat
Ainsi l'airain devient cylindre (γίγνεται) ; ni le cylin
ne devient, ni l'airain. La matière, prise en
elle-même, et la forme, prise en elle-même, ne
deviennent pas : elles sont éternellement !
„ οὐσίαι δὲ τρεῖς · ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὖ
τῷ φαίνεσθαι „ (qui n'est ceci, c'est-à-dire ~~qui~~
~~n'est~~ individuelle qu'en apparence. L'ὕλη n'
donc pas cause de l'individualité, (comme le soutie
M. Zeller) . „ ὅσα γάρ ἐστιν ἁφῇ καὶ μὴ
συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον. „ Tout
est un par juxtaposition et non par organisation
est matière et substrat. Ainsi l'unité de la mati
n'est nullement celle de l'individu, c'est une unité
toute extérieure. L'unité de l'individu ne vient p
de la matière, mais d'ailleurs : „ ἡ δὲ φύσις καὶ
τόδε τι, εἰς ἣν καὶ ἕξις τις (XI, 3) „ l
la 2e οὐσία, la φύσις vers laquelle tend la
matière, et c'est une certaine manière d'être.
Enfin la 3e οὐσία : „ ἡ ἐκ τούτων ἡ
καθ' ἕκαστα, οἷον Σωκράτης ἢ Καλλίας „
ce qui résulte de l'assemblage de ces deux éléme
ou la substance individuelle, comme
Socrate, Callias

Aristote distingue (XII, 5) un sens où les principes sont des généralités, et un autre sens où ils n'en sont pas : « ἔτι δὲ δρᾶν δεῖ ὅτι τὰ μὲν καθόλου ἐστὶν εἰπεῖν, τὰ δ' οὔ. πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ, τὸ ἐνεργείᾳ πρῶτον, τὸ εἶδος, καὶ ἄλλο τὸ δ' δυνάμει. » Les premiers principes de toutes choses sont : 1° Ce qui est le premier en acte, la première forme ; 2° Ce qui est le premier en puissance.

Mais les principes généraux ~~ne sont pas cela~~ : car le principe de l'individu, c'est l'individu : « ἐκεῖνα μὲν οὖν τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν. ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον. » Si l'on part d'un principe général, on n'arrivera jamais qu'au général. Pour expliquer l'individuel, il faut des principes individuels. Ainsi l'homme en général n'est que la forme, l'idée de l'homme, mais n'existe pas. Ce qui existe, c'est, par exemple, Pélée, cause d'Achille. Son principe, à toi, c'est ton père, à toi. Dans la syllabe βα, le principe, c'est ce β, et α, non pas ~~le~~ β en général, mais ce β qui se trouve là. Pourtant si l'on prend la syllabe βα en général, alors c'est bien la lettre β en général qui en rend raison. Ainsi le général ne rend compte que du général, et pour expliquer l'individuel il faut des principes individuels.

ces principes ne se confondent pas avec

Les substances individuelles que renferme une espèce diffèrent entre elles parce qu'elles ont des causes propres. Ce n'est pas par l'espèce qu'elles diffèrent ; mais chacune d'elles a sa matière, sa forme, plus une cause motrice qui lui est propre : „ Τῶν ἐν τῷ αὐτῷ εἴδει ἕτερα, οὐκ εἴδει, ἀλλ' ὅτι (ᾗ) τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ᾗ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος, καὶ τὸ κινῆσαν, καὶ ᾗ ἕμψυχ'. Τῷ καθόλου δὲ λόγῳ τὰ αὐτά. „ (Met. XII, 5)

Quels sont donc les rapports de la substance avec le général ? La substance, c'est proprement l'individuel : et plus on s'éloigne de l'individuel vers le général, plus on s'éloigne en même temps de la substance. Catégories, 5. (Cauchy. c. 3, p. 29) :

Il y a deux sortes de substances : la substance première, individuelle, qui n'est jamais prédicat, et qui n'est pas non plus un accident : et homme, par exemple ; puis des substances de second ordre : ce sont les espèces dans lesquelles sont contenues les substances premières ; ce sont ~~les espèces, et~~ même ~~aussi~~ les genres dans lesquels sont comprises ces espèces. Le mot substance s'emploie alors par extension.

Notons que, ici, ᾗ signifie par-fois „

mais espèce, par opposition à γένος, qui signifie genre : εἶδος, ici, n'est ~~donc~~ pas le τόδε τι ; c'est déjà quelque chose de général, et le γένος est plus général encore.

Quels sont aussi les rapports de la substance avec la forme et la matière, ou avec la puissance et l'acte ? Aristote identifie le genre avec la matière, et l'espèce avec la forme. Le genre est l'ὑποκείμενον ; mais l'énonciation des différences de la forme, appartient à l'acte, participe de l'acte : « ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος, τοῦ εἴδους, καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι » (Métaph. VII, 2). Les qualités générales qui forment le substrat des choses sont plutôt du côté de la matière : « ὁ δ' ἐξ τῶν ἐνυπαρχόντων, τῆς ὕλης μᾶλλον. » Aristote dit aussi que τὸ γένος est un, en tant que substrat des différences, ὑποκείμενον τῶν διαφορῶν, lui le genre ~~égale la~~ est mis du côté de matière, ~~la matière une~~, ~~et M. Zeller le reconnaît~~ (3e édit. III, p. 210). L'espèce égale la forme. Aussi M. Zeller a tout de suite ensuite que ~~la forme est de~~ die Form ist immer ein Allgemeines ~~général~~ (p. 340). La forme évidemment coïncide avec l'acte ; mais l'acte est le contraire de la puissance, c'est-à-dire de la matière

Dans l'acte ou la forme n'est pas le général ; c'est le τόδε τι opposé au général, lequel est le τοιόνδε, ou τὸ καθόλου. Zeller a fort de soutenir (p. 339) que la forme est toujours le général, et que le principe d'individuation est la matière : la forme en acte, réalisée, est individuelle. Si Zeller avait raison, le τόδε τι serait plus voisin de la matière que le τοιόνδε : mais Aristote dit le contraire.

Si la connaissance sensible est mise au-dessous de la connaissance rationnelle, c'est ~~[illegible]~~ évidemment d'autre part elle-ci approche bien plus de l'essence. Zeller ~~[illegible]~~ soutient (p. 323) que, d'après Aristote, la matière est inconnaissable. Cependant Aristote identifie la matière et le général, et pour lui le général est τὸ γνωριμώτατον.

L'être, pour Aristote, est le composé de la matière et de la forme. La matière, c'est l'homogène qui, laissé à lui-même, ~~[illegible]~~ est inconnaissable. Il ne devient connaissable que par l'adjonction d'une forme. La matière n'est donc que le principe de la division numérique ; c'est une étoffe dans laquelle on peut découper des figures. Mais la forme est un principe de détermination

contradiction ?

Point d'individu sans matière, il est vrai ; la matière peut être divisée, mais mécaniquement ; or, il faut en outre une division logique dont le principe est la forme : alors, mais alors seulement, l'individu existe. Et même le rôle de la forme est tel, que la forme supérieure, seule de son espèce, exclut toute ~~se sépare de~~ matière.

pour former des individus

La science porte sur la matière unie à la forme. Mais elle va de la matière à la forme. La sensation saisit les Moses comme séparés, au sens physique du mot. L'intelligence les ~~sépare et les~~ distingue au sens logique. C'est par la sensation que nous connaissons l'individu, comme existant à part. Mais c'est par l'intelligence que nous connaissons l'individu, c'est-à-dire l'être avec son caractère propre.

Leçon XXVII.

Aristote. (Suite.)

Les éléments formels de la pensée.

M. Ebre

11 Mars 1879.

Leçon XXVII.

Aristote. (Suite.)

Les éléments formels de la pensée.

Mr Geller voit une contradiction entre les conditions de l'être et celles de la science, telles que les présente Aristote. Selon ce philosophe, dit-il, la ~~La~~ science ~~doit~~ porte sur le général ; or l'être est essentiellement individuel : donc nous ne connaissons pas ce qui est, et que nous connaissons ~~ce qui~~ n'est pas ; la science et l'être ne peuvent se rejoindre. — Mr Geller a-t-il raison ? Y a-t-il ou non contradiction ? ~~La réponse à cette question se trouve dans ce qu'Aristote regarde comme le principe d'individuation. Le principe, dit Mr Geller, est pour Aristote exclusivement la matière. Or la matière n'est pas objet de science, la science a pour objet la forme. Donc la science ne connaît pas les individualités, c'est-à-dire les êtres réels.~~

~~En effet~~ On peut choisir un sens que la science ne coïncide pas avec l'être : la science pour Aristote en effet n'atteint pas les principes ultimes de l'être, les ἔσχατα. Elle n'atteint pas l'ἔσχατον ὕλης, qui n'est même pas quelque chose de général, qui reste au-dessous de toute généralité : c'est ce qui reçoit toutes les formes (δεκτικόν), mais en soi-même n'en a point. L'ἔσχατον εἶδος n'est pas non plus objet de science, puisqu'étant seul de son espèce, il ne constitue pas un genre : c'est la forme de forme.

Mais en revanche la science atteint l'assemblage de l'ὕλη et de l'εἶδος ; elle l'atteint en le saisissant du côté de la forme, en tant que cet assemblage a une forme. Elle atteint l'ἀτομον οὐσία, l'être déterminé, dans ce qu'il a de déterminé et fixe et de stable ; et comme ce dernier élément n'existe point à part, χωρίς, mais n'est que l'acte, ἐνεργείᾳ, dans la matière qui est la puissance, δυνάμει, la science atteint

quelque chose de réel, l'être lui-même. Elle atteint chaque être au terme de l'évolution de cet être, sinon au point de départ. En effet elle définit; et que des déterminations complètes, parfaites, en cette. La définition achève ainsi l'œuvre de la nature. Elle pose l'être tel qu'il est idéalement, tel qu'il sera peut-être un jour, en tout cas, tel qu'il doit être, une fois son évolution terminée et toutes ses puissances réalisées.

Pour la science ainsi conçue, la sensation fournit la matière. C'est en effet l'objet de la sensation qui est aussi l'objet de la science. La sensation atteint, non pas l'individu (c'est l'être sous sa forme propre) mais seulement le particulier, le contingent, l'incohérent. ~~l'élément~~. En présence de ces composés de matière et de forme, d'un côté, la science en saisit l'élément formel, et la sensation l'élément matériel. Ce dernier ne peut être objet de science, puisqu'il ne rentre dans aucune catégorie; mais la science érige l'objet de sensation en idée, en définition, en espèce d'un genre déjà démontré. C'est bien être que la science et la sensation considèrent. Mais, pour la sensation, la forme s'efface et la matière reste comme au premier plan; pour la science, c'est l'inverse. Mr Geller le reconnaît lui-même. C'est la science qui fait connaître l'objet comme individuel, ce n'est pas la sensation: car un individu n'est pas simplement une chose numériquement distincte des autres choses: c'est un être qui se distingue par ses caractères propres. Il se distingue des autres êtres formellement, d'une manière intelligible, par des déterminations générales; et c'est ~~avec~~ grâce à ces déterminations nous le connaissons comme individu. Ce n'est donc pas la matière qui individualise. La matière n'est que l'étoffe infinie dans laquelle la forme découpe des individus

On peut expliquer ainsi les rapports de la science et de l'être, sans contradiction. On passe en effet fort bien de la science à l'être ; dans cette région intermédiaire qui n'est pas la connaissance de la forme pure, ni la connaissance imparfaite de la pure matière ; dans la proportion où celle-ci entre dans l'objet de la connaissance, celle-ci devient la δόξα. La science n'est ni la δόξα ni la νόησις.

Logique d'Aristote.

Deux points de vue sont à distinguer : le formel et le réel. Au point de vue formel, la logique présente des concepts, du jugement et du raisonnement ; au point de vue réel, la dialectique, l'induction, et l'apodictique ou démonstration nécessaire.

I.

1° Des Concepts.

Platon déjà recommandait de distinguer les marques essentielles d'un objet et ses marques accidentelles (Théét. 208 D) : une bonne définition ne tient compte que des premières. Aristote distingue aussi τὸ συμβεβηκός et τὸ καθ' αὑτό (Anal. post. I, 4, 73, A 34). Il distingue en outre plusieurs espèces de καθ' αὑτό, c'est-à-dire de marques essentielles, trois surtout : 1° τὸ καθόλου ; 2° τὸ γένος ; 3° τὸ τί ἦν εἶναι. Par τὸ καθόλου il entend ce qui est commun à plusieurs choses, non pas accidentellement mais en vertu de leur nature propre : καθόλου δὲ λέγω, ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτό, καὶ ᾗ αὐτό. (Anal. post. I, 4, 73, B. 26.) — J'appelle

en tant que chacun de ces objets est lui-même. Φανερὸν ἄρα, εἴπερ ὅλα καθόλου, καὶ ἕν τι ὑπάρξει τοῖς πράγμασι. Ainsi de l'aveu même d'Aristote, καθόλου, καθ' ἑαυτό, ἕν sont le même chose.

L'être général est une détermination définie, il constitue une qualité commune πάθος ὑπάρξον. — L'être général est l'essence même des choses, il constitue le γένος qui répond à la question τί ἐστί. Le genre est ce qui est commun à des espèces différentes. Top. I, 5, 102, A, 31: γένος δέ ἐστι τό...

Une partie de l'extension du genre est déterminée par des caractères qui le distinguent des autres parties, la combinaison de cette partie du genre avec ces caractères constitue l'espèce: Métaph. X, 7, 1057, B, 7: ἐν γὰρ τῶν γένεσι καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἴδη. — Étant donné le genre χρῶμα et les différences διακριτικὸν, συγκριτικὸν, la combinaison du χρῶμα avec le διακριτικὸν donne le blanc, avec le συγκριτικὸν le noir.

Enfin lorsqu'un objet est déterminé par des marques générales de telle façon qu'il se distingue ainsi de tous les autres, l'ensemble de ces déterminations constitue le τὸ τί ἦν εἶναι. Ce sont des déterminations qui se limitent les unes par les autres, ce sont comme les mots, qui tous ont une portée générale, et nous servent cependant à représenter des objets particuliers, par la manière dont nous les combinons: nous les limitons les uns par les autres. (Métaph. VII, 11, 1040, A, 8). En croisant pour ainsi dire deux lignes qui, prolongées indéfiniment, sont sans commencement ni fin, nous déterminons un point. L'esprit va à l'individuel par l'idée du général.

Pour désigner la définition de l'individu, Aristote se sert des mots εἶδος, εἶδος, ὅπερ ὄν, ὅπερ ἕν, et du datif τῷ ἀτόμῳ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ τῷ εἶναι. Le datif dans τὸ ἀτόμῳ εἶναι indique un caractère propre à la chose, son essence même. (L'accusatif dans τὸ ἄτομον εἶναι n'indique pas à quel titre l'individu est [illegible] homme, [illegible] tel [illegible], accidentellement.

Le τὸ τί ἦν εἶναι ne peut se rapporter qu'à la forme de l'objet et jamais à leur matière. Or le τὸ τί ἦν εἶναι, c'est l'être comme comme individu, et puisque d'ailleurs cette expression ne se rapporte qu'à la forme, il est bien clair que la matière n'est pas le principe de l'individuation. La matière, comme telle, n'est pas scientifiquement connue, puisqu'elle est inférieure même au γένος, et que la science ne porte qu'sur des γένη: La matière est donc au-dessous de la science. Le τὸ τί ἦν εἶναι ne correspond pas à l'être sensible (αἰσθητὴ οὐσία), lequel n'est qu'un comme tel καθ' ἕκαστα, c'est-à-dire une ~~détermination~~ unité numérique. Le τὸ τί ἦν εἶναι se compose essentiellement de déterminations générales: τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός (Métaph. VII, 11, 1036, A 28). La définition, qui ~~[illegible]~~ représente l'individuel et le circonscrit, porte sur le καθόλου et l'εἶδος. Ainsi l'individualité, le καθόλου, l'εἶδος sont mis par Aristote tous les trois sur la même ligne.

Le σύνολον est défini, Métaph. VII, 11 : 1039 B 20 Λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν οὕτως ἐστὶν οὐσία σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος, ὁ δὲ ὅλος λόγος οὗτος. Or c'est le λόγος seul qui est objet de définition dans ce σύνολον, et non pas la matière avec laquelle il est συνειλημμένος. — Cf. Métaph. II 4 (p. 49 éd. Bonitz): εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθέκαστα, τὰ δὲ καθέκαστα ἄπειρα, τῶν ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ~~[illegible]~~ ἐπιστήμην. S'il n'y avait rien au dehors de καθέκαστα (objets de la sensation), et ces καθέκαστα sont indéterminés (ἄπειρα), la science est impossible, car il n'y a pas de science des choses indéterminées. — Ἢ γὰρ ἓν τι καὶ ταὐτὸν, καὶ ἡ καθόλου τὶ ὄντα ἐστὶ, τούτῳ πάντα γνωριζόμενα. Ou bien tant qu'une chose est une et la même, et qu'il y a en elle des déterminations générales, qu'elle peut être connue: εἰ ὄντι μὴ ἀδύνατον τὸ παρὰ τὸ σύνολον, ὄντα καταγνωσθῆναι τε τῇ ὕλῃ. Mais ce qui est le plus perceptible d'être au dehors du σύνολον, c'est-à-dire des choses particulières, c'est la forme que ~~[illegible]~~ l'on affirme ~~[illegible]~~ de la matière.

Métaph. VII 15. Il ne peut y avoir de ὄνειρος ni de ἀπόδειξις

Dans ceux-ci, qui sont des καθόλου, se trouve de l'ἀόρ, dont la nature comporte à la fois l'être et le non-être. Les καθόλου n'ont pas la finitude, l'éternité requise par la science.

La science limite les concepts généraux les uns par les autres, et c'est ainsi qu'elle arrive à connaître l'individuel. Il ne faut pas confondre l'individuel avec le particulier (καθ' ἕκαστα), qu'Aristote appelle aussi l'un numérique τὸ ἀριθμῷ ἕν. Pourquoi pas tout simplement ? pourquoi ce mot « numérique », si non pour le distinguer d'une autre unité qu'on pourrait appeler τὸ λόγῳ ἕν, l'un logique, l'un formel ou l'individualité, qui est objet de la science, tandis que le particulier est objet de sensation.

Après l'étude des concepts en eux-mêmes, vient celle de leurs rapports. On en a de 2 sortes : ταὐτόν, l'identité ; τὸ ἕτερον, l'opposition.

L'identité. — Lorsque plusieurs objets peuvent recevoir un même prédicat. Cf. 7. — L'identité n'est complète que lorsqu'il y a identité de forme et de matière. Lorsque l'identité ne porte que sur la forme, il subsiste une distinction numérique (celle que Geller confond avec la distinction individuelle.)

L'opposition ἀντικείμενα (termes opposés). — Elle comporte 4 cas. Catégories X, 8 (p. 56 Tenchmitz) : λέγεται δὲ ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικεῖσθαι τετραχῶς etc. Une chose est opposée à une autre au point de vue de la relation — de la contrariété — de la privation et possession — de l'affirmation et négation, ou de la contradiction.

Ex. Du 1er cas : l'opposition du double et du demi ; du 2me, le mauvais et le bon ; du 3e, la cécité ; la vue ; du 4e, il est assis, il ne l'est pas.

Il ne faut pas confondre la contrariété et la contradiction : Métaph. X, 4. On appelle contraires les 2 espèces extrêmes d'un même genre, c'est-à-dire les 2 plus éloignées l'une de l'autre. La condition de la contrariété, c'est l'identité générique, et l'essence en est la distance maxima que comporte cette identité : τὰ μὲν γὰρ γένει διαφέροντα, οὐ

1055 A. 5

distantes ne sont pas comparables. Le γένος est en logique ce que l'ὕλη est en métaphysique ; il rend possible ~~entre deux contraires~~ le passage ~~de l'un~~ à l'autre. Mét. V, 10, 1018, A, 25 : ἐναντία λέγεται, τά τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι τῶν διαφόρων κατὰ γένος, καὶ τὰ πλεῖστα διαφέροντα ἐν τῷ αὐτῷ γένει. On appelle contraire ce qui ne peut pas se rencontrer en même temps dans un même genre, et ce qui diffère le plus dans un même genre, καὶ τὰ πλεῖστα διαφέροντα ἐν τῷ αὐτῷ διαφορᾷ, et la plus grande différence que comporte un même substrat, c'est la différence spécifique = ultime, absolue, διαφορὰ τελεία.

d'un contraire

La contradiction a lieu entre les concepts qui sont entre eux comme le oui et le non, entre une affirmation et une négation qui ne laissent place à aucun concept intermédiaire. Lorsqu'étant donné un concept, on considère tout ce qui est en dehors de ce concept, et qu'ensuite affirmant le premier de ces deux termes, on nie le second, il y a entre ces 2 termes opposition de contradiction. En ce cas, il faut nécessairement que l'un des deux convienne à tout objet donné, c'est-à-dire que l'un soit vrai, l'autre faux.

Opposition et privation — (Cf. Kant, Théorie des oppositions logiques et réelles ; — théorie de la causalité.) Trois exemples :

1° Mét. IV, 22. — ἀν μὴ ἔχῃ τι τῶν μὴ πεφυκότων ἔχειν, καὶ μὴ αὐτὸ ᾧ πεφυκὸς ἔχειν· οἷον, φυτὸν ὀφθαλμὸν κατεῖχθαι λέγεται, ~~ὅτι~~ quand un être possède pas une chose qu'naturellement, il ne doit pas posséder : ainsi une plante n'a pas d'yeux.

selon l'ordre

2° — ἂν πεφυκὸς ἔχειν, μὴ αὐτὸ, μὴ τὸ γένος, μὴ ἔχῃ ; quand un être ne possède pas une chose qui appartient soit à sa nature, soit à celle de son genre : un homme aveugle est privé de la vue et non un autre sans qu'une taupe.

3° — ἂν πεφυκὸς, καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν, μὴ ἔχῃ ; lorsqu'un être qui doit naturellement posséder un attribut ne le possède pas au moment où il doit le posséder. — ἡ γὰρ [illegible] Τυφλὸν δὲ οὐ κατὰ πᾶσαν ἡλικίαν, ἀλλ' ἐν ᾧ [illegible]

| cette troisième opposition du précédent.

Ces exemples ne distinguent pas nettement ~~les différentes oppositions~~. Dans le 1er cas, l'opposition revient à la contradiction ἀντίφασις ; dans les 2 dernières à la contrariété ἐναντίωσις. Ici les 2 termes sont également positifs ; là, de 2 termes l'un est positif, l'autre négatif.

Il y avait à dire sur l'opposition des rapports.

~~En résumé~~ Enfin, Aristote pose en principe que deux termes opposés ~~appartiennent~~ relèvent toujours d'une seule et même ~~faculté~~ science. Cela tient à la solidarité des 2 termes opposés, quelle que soit d'ailleurs la nature de l'opposition.

2° Jugement.

Les concepts considérés en eux-mêmes ne sont ni vrais ni faux. Le vrai, le faux résulte de la combinaison d'un sujet (ὑποκείμενον) avec un verbe (ῥῆμα). D'où la proposition κατάφασις, ou le jugement, ἀπόφασις. La forme essentielle du jugement est le jugement simple, catégorique. La vérité d'un jugement consiste dans la conformité de la combinaison d'idées avec les choses. On distingue des jugements affirmatifs et négatifs d'où la contradiction, ἀντίφασις. Entre 2 jugements qui s'opposent ainsi, point de moyen ~~terme~~, οὐκ ἔστι μεταξύ (Anal. post. I, 2, 72, A, 11.) C'est le principium exclusi tertii. Entre un jugement universel affirmatif et un jugement universel négatif il y a un rapport non de contradiction, mais de simple contrariété, lequel n'exclut pas un moyen terme ; en effet, si l'on écarte les 2 espèces opposées d'un même genre, il reste toujours quelque chose, le genre lui-même.

| medii ou

Ici se trouve une lacune : Aristote confond la copule avec le prédicat, puisqu'il n'a pas une étude nette de la place de la négation, qu'il fait tomber sur le prédicat, c'est sur la copule qu'elle tombe toujours. (De interpretatione, X, 19.)

Au point de vue de la quantité, on distingue les jugements qui portent sur une pluralité, et sur un seul individu. — Anal. priora I, 9, 25.

Au point de vue de la modalité, les jugements expriment la réalité, la nécessité

la possibilité : Anal. pris. I, 2 : πᾶσα πρότασις ἔστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν, ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν.

Aristote donne un sens particulier au mot possible. Il distingue radicalement le nécessaire du possible. Pour lui le nécessaire n'est pas au nombre des possibles. Le possible, c'est ce qui comporte l'être et le non-être : Mét. IX, 8, 1050, B, 8. En un mot il conçoit le possible dans un sens objectif et non pas seulement subjectif. Le possible pour nous, c'est ce dont nous ne connaissons pas encore la détermination complète, ce qui ne l'empêche pas pour cela d'être en soi même déterminé. Pour Aristote, le possible c'est la δύναμις, ~~une existence objective~~ comportant objectivement, c'est la matière ~~qui~~ laquelle peut être ou ne pas être ~~Le possible implique les contraires~~

les deux contraires

Aristote parle peu des jugements au point de vue de la relation, moins encore des syllogismes disjonctifs qui en résultent. Cependant la théorie des jugements disjonctifs se trouve en germe dans sa théorie de l'exclusion d'un troisième terme.

Dehors

190 Leçon.

Théorie du Jugement et du Raisonnement dans Aristote (Suite)

Du Syllogisme.

28e Leçon.

Aristote (suite) du Syllogisme

Ajoutons quelques indications sur la théorie de la Conversion des propositions avant de passer au syllogisme.

1° An. Pr. I. Ch. 2. Aristote y distingue la conversion simple et la conversion par accident. La proposition universelle négative est susceptible d'être converte par conversion simple. Si aucun plaisir n'est un bien, aucun bien n'est un plaisir. L'Universelle affirmative se convertit aussi mais en proposition particulière et non pas universelle. Εἰ τῶνα ἡδονὴ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθὸν τι τινὰς ἡδονή.

La particulière affirmative se convertit en une proposition particulière. Εἰ γὰρ ἡδονή τις ἀγαθόν, καὶ ἀγαθόν τι τινὰς ἡδονή.

Mais la particulière négative ne se convertit pas nécessairement. Οὐ γάρ, εἰ ἀνθρώπου μὴ ὑπάρχει τινὶ ζῴῳ, καὶ ζῷον οὐκ ὑπάρχει τινὶ ἀνθρώπῳ.

Aristote ne connaît pas la conversion par contraposition. Quelque A n'est pas B : donc quelque non B est A. Exemple : quelque animal n'est pas homme, donc quelque non homme est animal. Cette conversion peut ~~encore~~ se ~~prouver~~ démontrer ainsi : Quelque A n'est pas B. Donc quelque A est non B. (Equipollence) or bien quelque A est quelque non B. Donc quelque non B est A. (Conversion simple) Pourtant, dans un passage des Topiques (I. 28) Aristote parle d'une conversion analogue, mais pour la limiter à l'Universelle affirmative. Tout A est B. Donc tout non B est non A. car tout non B n'est A.

Théorie du syllogisme.

L, 34

Aristote paraît avoir inventé toute la théorie et peut-être même le mot de syllogisme (Sophist. elenc. 8 ; 18 ; 3, 8). Voici comment il le définit. (Anal. prior. I. 1) Συλλογισμὸς δ' ἐστὶ λόγος, ἐν ᾧ, τεθέντων τινῶν, ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. Λέγω δὲ τὸ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν. — Τὸ δὲ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προσδεῖν ἵνα τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον. On ne doit avoir besoin d'aucun autre terme pour avoir la conclusion nécessaire. Τέλειον μὲν οὖν καλῶ συλλογισμὸν τὸν μηδενὸς ἄλλου προσδεόμενον παρὰ τὰ εἰλημμένα ἵνα τὸ φανῆναι τὸ ἀναγκαῖον. Ἀτελῆ δὲ τὸν προσδεόμενον ἢ ἕνος, ἢ ὀλίγων ὧν ἔστι μὲν καὶ ταῦτα διὰ τῶν κειμένων ὅρων, οὐ μὴν εἰλημμένα διὰ προτάσεων. Dans le syllogisme important, le terme général, requis pour l'évidence est, sans doute, nécessaire, exprimé et compris, mais sans être explicitement contenu dans ceux-ci. Mais, en tout cas, le syllogisme ~~peut être le nécessaire~~ constitue un enchaînement nécessaire.

Dans tout syllogisme il y a d'abord deux prémisses, προτάσεις (Anal. prior. I. 27. 8 ou parfois λόγοι ὅλοι (Mét. V. 2), la majeure et la mineure ; puis la conclusion, ὅρος τέλειος. ~~[illegible]~~ / trois termes ὅροι. (Anal. prior. I. 4.) Ex. Εἰ τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Β, καὶ τὸ Β κατὰ παντὸς τοῦ Γ, ἀνάγκη τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Γ κατηγορεῖσθαι. On voit la marche suivie. Aristote part du grand terme Α, pour aller au moyen Β, puis au petit Γ ; il va toujours de l'attribut au sujet. Au mot et du [illegible] C. [illegible] κατὰ παντὸς

Ces propositions sont formées au moyen de

(Remarque [Anal. prior. I. 1.] Si τὸ μὲν Α παντὶ τῷ Β, ἢ τινὶ, τὸ δὲ Β μηδενὶ τῷ Γ. ἀνάγκη τὸ μὲν Α τινὶ τῷ Γ οὐκ ἐνδέχεσθαι, ἀναιρεῖται γὰρ τὸν Γ τινὶ τῷ Α μὴ ὑπάρχειν). ~~Longtemps cette idée de l'extension a préoccupé Aristote~~. Il passe ainsi sans peine de la Logique à la Métaphysique. Pour lui, le prédicat est, en Logique, ce qui est le général en Métaphysique. Mais en Métaphysique, le général est dans l'individuel, c'est le point de vue de la Compréhension; l'attribut serait ~~dans~~ dans le sujet, ~~lorsqu'on dit en Logique que l'attribut est affirmé du sujet~~. Au point de vue Métaphysique, ces mots: Grand, moyen, petit, termes, ne se comprennent pas; ils n'ont sens ~~seulement que~~ qu'en Logique si il s'agit ~~de~~ de l'extension, le genre étant considéré comme un grand cercle et une espèce comme un petit cercle intérieur. Étant donnée la majeure, tout Être A. et la mineure Quelque Γ est B, on conclut que quelque Γ est A. Aristote se tenait au prédicat au sujet dans le syllogisme de la première figure, le grand, le moyen et le petit termes étant alors exprimés d'une extension décroissante.

Règles du syllogisme hypothétique. Elles résultent des rapports du moyen terme avec les deux autres. Anal. prior. I. 23. Aristote compte trois figures; il n'a pas connu la quatrième.

Pour déterminer le nombre des syllogismes légitimes, on considère d'abord que dans tout syllogisme il doit y avoir une proposition universelle et une proposition affirmative. puis, que la Conclusion ne peut être universelle que si les deux prémisses le sont; enfin que tant au point de vue de la qualité que de la modalité l'une des prémisses au moins est nécessairement semblable à la Conclusion. Anal. prior. I. 24. Pour Aristote, le syllogisme de la première figure est seul parfait, parce que c'est dans la première figure seule que la vérité de la déduction apparaît avec évidence. et [illegible]

est posé comme ~~[illegible]~~ existant

mots

les syllogismes des autres figures tout imparfaits, mais peuvent se ramener
~~à~~ des syllogismes de la 1re figure, tout par la conversion des propositions
par la démonstration indirecte (réduction ~~ou~~ l'absurde). Ainsi le syllogisme
en cEs AtE (nul C n'est B. Or tout A est B — donc nul ~~A~~ C n'est A) se
ramène au syllogisme en cElarent de la 1re figure (nul C n'est B se convertit
en: nul B n'est C, par conversion simple, ~~tout C est B donc nul B est C, donc nul C n'est C.~~ de sorte que ramené)

Puis, Aristote indique les variétés ~~donne les règles~~ du syllogisme. Il parle de
l'induction et du paradigme (Anal. prior. c. 23), de l'exemple, et rapproche
de l'induction du raisonnement en matière vraisemblable. Pour lui
l'induction est un syllogisme de la 3e figure.

Le point de vue d'Aristote est donc celui de l'Entendement.
C'est ce qu'on voit manifestement par les expressions, πάσης — πάσης,
οὐδενὸς ἀφορισμός — παντὸς ἀφορισμός — Ce point de vue est celui de l'analyse.
Le petit terme est contenu dans les deux autres, le moyen terme dans le
la philosophie moderne, depuis Bacon et Kant, repousse cette idée d'un
classement des notions les unes dans les autres. Elle met en la place l'idée
d'association (ou synthèse) des choses hétérogènes. Depuis Aristote, le syllogisme reprend
force de principe. Ce qui est contenu dans la partie l'est ~~en~~ partie dans le
tout. D'après les Anglais (Hamilton, Mill, ~~Stanley Jevons~~), le principe
du syllogisme est ~~plutôt~~ un principe de ~~[illegible]~~ coexistence. (St. M. Syst. de Log. II, c. 2, § 3)
Tout B est ~~équivalent à~~ coexistant avec A, et tout B ~~équivaut à~~ coexiste avec C, on en conclut que A ~~équivaut à~~ coexiste avec C. On remplace ainsi la compréhension par la simple liaison des concepts. Plus de concepts qui restent, pour
ainsi dire, les uns dans les autres — Mais des concepts qui forment

2.

A ce point de vue de l'Analyse, Aristote ne peut formuler nettement en Logique la théorie de l'opposition. Il est la reprise commune contre dont la Logique et la Métaphysique, malgré les efforts que fait Aristote pour constituer une Logique purement formelle. Cependant, la théorie traditionnelle de l'opposition se trouve déjà en germe d'Aristote. ~~Quand il définit la modalité, il se place un moment au point de vue réfléchi mais il n'y reste pas.~~ Il pose nettement le Principe de Contradiction et sa conséquence : l'Exclusion d'un Milieu, d'un moyen terme entre les deux contraires. Toute division faite d'après ce Principe doit donc être dichotomique. Cependant (Anal. prior. I. 4) Aristote distingue entre μὴ εἶναι τινὶ τοῦδε, et εἶναι μὴ τινὶ τοῦδε. Et de interpretatione c. 3, οὐκ ἀνθρωπος et οὐκ ἐστιν ἀνθρωπος ne sont pas nettement l'un un sujet, l'autre un prédicat, mais l'un est ὀνομα ἀόριστον, un sujet indéfini ; l'autre un ῥῆμα ἀόριστον, un prédicat indéfini. Ces deux propositions. Οὐκ ἐστιν ἀνθρωπος et οὐκ ἐστιν ἀνθρωπος, Aristote (Metaph. III c. 4) ~~opposé~~ contrairement à son principe, en ajoute une 3e indéfinie, οὐκ ἐστιν οὐκ ἀνθρωπος, ou bien : οὐκ ἐστιν οὐκ ἀνθρωπος ; οὐκ ἐστιν οὐ δικαιος ἀνθρωπος, et οὐκ ἐστιν οὐ δικαιος. Ces propositions sont caractérisées par un sujet précédé de la négation, on les appelle indéfinies. Voilà pour la qualité.

Quant à la Quantité, (Anal. prior. I. 1. 24, 16.) la proposition est ou générale, ou particulière, ou bien indéfinie. Ὅταν καθ' ὅλου ἡ κατάφασις, ἢ ἀπόφασις, ἢ ἀδιόριστος. Aristote ajoute : ἀδιόριστον δὲ (λέγω) τὸ ὑπάρχειν, ἢ μὴ ὑπάρχειν, ἄνευ τοῦ καθόλου, ἢ κατὰ μέρος. οἷον τὸ τῶν ἐναντίων εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην, ἢ τὸ τὴν ἡδονὴν μὴ εἶναι ἀγαθόν.

purement

de dichotomie

J'entends par ἀδιόριστον la proposition qui affirme un prédicat, sans dire s'il s'applique au tout ou bien à la partie du sujet.

Cette trichotomie, car c'en est une, joue un grand rôle chez Kant. Lorsque dans la critique de la raison pure (Analytique transcendentale 1.2.) il dresse la liste des jugements, il les examine au point de vue de la quantité, qualité, relation, modalité. Puis, à chacun de ces points de vue, il distingue trois espèces de jugements. 1° (Quantité) généraux, particuliers, individuels — 2° (Qualité) affirmatifs, négatifs, infinis — 3° (Relation) catégoriques, hypothétiques, disjonctifs — 4° (Modalité) problématiques, assertoriques, apodictiques ——. Sans doute il distingue ainsi dans chaque genre trois et non pas deux espèces de jugements. Kant le dit dans une note de la Critique du jugement (p. 203, édit. Hartenstein, p. 39, édit. Rosenkranz). Cette note montre bien la différence de l'aristotélisme et du kantisme. — Ainsi une division purement logique et formelle est dichotomique; une division réelle est trichotomique.

Cette distinction de logique et du réel devait plus encore frapper Aristote, si l'on considère une théorie de Kant, la théorie des contraires. Distingue des contradictoires. Deux contraires ne peuvent être vrais ensemble, mais ils peuvent être faux l'un et l'autre. Dans ce dernier cas, une troisième proposition est possible, énonçant la nature du genre dont les contraires ne représentent les espèces extrêmes. Là se trouve l'origine de la théorie kantienne de l'opposition réelle distincte de l'opposition logique. Philosophie dans son opuscule (Essai sur l'emploi des quantités négatives en philosophie). L'opposition logique, dit Kant, se fait en vertu du principe de contradiction (p. A, non A) — et l'opposition réelle sans contradiction

l'absurde

~~Tout~~ Celui de l'opposition réelle, c'est un équilibre qui n'est pas un repos; le zéro réel n'est pas l'absurde; l'immobilité est un état réel, et nous quelque chose d'irreprésentable, d'inexpugnable. Avant Kant, on ne considérait que l'opposition logique; l'opposition réelle n'a point de place dans Aristote. Toutefois, ses indications sur les jugements infinis sont déjà des pressentiments. Mais Aristote n'a pas encore le principe qui lui fasse distinguer nettement la philosophie de l'être et celle de la pensée.

Conversions et déductions. Voir la critique de M. Lachelier (Revue philosophique. Mai 1876). M. Lachelier restitue à Aristote, mais essaie de corriger sa doctrine sur certains points. Le problème de la conversion n'est qu'un cas particulier d'un problème plus général, la déduction immédiate. M. Lachelier ramène à trois cas la déduction dite immédiate. Subalternation (tout A est B, donc quelque A est B. — Conversion (tout A est B; donc quelque B est A. — Contraposition (tout A est B; donc nul non B n'est A.) Or, il n'y a que deux sortes de subalternation, de conversion, de contraposition; une subalternation par l'universelle affirmative; une par l'universelle négative — de même pour la contraposition (M. Lachelier appelle aussi contraposition ce qu'on appelle d'ordinaire conversion simple). Enfin, deux sortes de conversion, l'une par l'universelle affirmative, l'autre par la particulière affirmative. (M. Lachelier réserve le nom de conversion à ce qu'on appelle conversion par accident.) Il montre que chacun de ces déductions prétendues immédiates est en réalité médiate et constitue un véritable syllogisme. De plus, chacun des modes de ces déductions dites immédiates repose sur un principe spécial de subalternation compris dans le syllogisme (tout A est B. Or quelque A est A donc quelque A est B) (syllogisme de la première figure) Et un principe

Nota notae et etiam notae rei ipsius — La Contraposition (Tout A est B, nul non B n'est B; nul non B n'est A (syllogisme de la figure II) avec le principe de dictato conditione, tollitur etiam conditionatum) — La Conversion (Tout A est B, tout A est B. Quelque B est A) syllogisme de la figure III) avec le principe de Nota rei est accidens notae alterius (Qu'une chose est accident par rapport à un autre caractère de cette même chose) — Dans la Subalternation et la Contraposition, l'Universelle affirmative est considérée comme l'Expression d'une loi, — dans la conversion comme l'Expression d'un fait. — Ceci posé, M. Rechlin fait rentrer la déduction dont immédiate dans la déduction médiate, et, le plus médiocrement, il la légitimate de la réduction de la 2e à la 3e figure à la première, en disant que chaque figure a son principe propre. Selon lui les prétendues réductions ne sont que des cercles, assez innocents d'ailleurs, des 14 modes d'Aristote, aucun n'a besoin de démonstration, mais chacun d'eux se rattache au principe propre de la figure à laquelle il appartient — La théorie d'Aristote est ainsi rendue plus cohérente.

Cependant, la critique anglaise (Voir Laird, les Penseurs anglais) écarte et rejette la logique d'Aristote, et la remplace par une autre. (Voir Stuart Mill, Hamilton, Spencer, Boole, Stanley Jevons) Spencer dit, qu'en fait, nous ne raisonnons pas toujours par syllogisme. Sans doute, il y a des vérités que nous établissons avec des syllogismes; mais il en est d'autres, ou plus simples (et alors il n'y a pas de syllogisme) — ou plus complexes, (et alors elles sont le résultat d'un système de syllogismes [illegible]

[illegible]

Moins, quand elle montre une conclusion issue de deux termes, tandis qu'il y a, dans la réalité, une combinaison beaucoup plus complexe. — Tout cela est vrai; mais au point de vue de la conscience réfléchie, tous deux, avant de penser à la mineure, nous ne pensons pas toujours à la majeure. Mais Spencer cherche comment les choses se passent en fait. Il veut connaître le processus psychologique du raisonnement. Aristote faisait tout autre chose: il cherchait les lois du raisonnement idéal, parfait, tel qu'il existe au point de vue abstrait, et non pas dans la conscience individuelle; en un mot, le raisonnement de la raison. La critique de Spencer ne porte donc pas. Nous débutons par l'idée d'un objet particulier, nous continuons par la proposition générale que nous suggère la proposition particulière, et nous revenons enfin à celle-ci: nous commençons donc et nous finissons, dans un acte de raisonnement, par le particulier; mais, au milieu, se trouve le général. Il est peut-être, en effet, le processus psychologique; mais, ce qui le rend légitime, n'est-ce pas ~~aussi~~ la loi trouvée par Aristote?

Hamilton fait à Aristote le reproche de n'avoir pas attribué de quantité au prédicat, et de le laisser ainsi dans le vague. Or, quand je dis: tout homme est mortel, le mot «mortel» a une quantité; il n'est pas pris dans toute son étendue «tout homme» = une partie seulement du genre «mortel». C'est la doctrine de la quantification du prédicat d'où résulterait la possibilité de mettre le signe = entre le sujet et le prédicat. Des lois, la théorie du syllogisme peut être modifiée, et la logique traitée comme l'algèbre. Plus de grand terme, ni de moyen, ni de petit; plus de figures. Le type de tout raisonnement est: A = B; B = C. — Donc A = C. Hamilton dit lui-même que toute conclusion se réduit à une simple équation.

Il substitue le raisonnement algébrique au raisonnement logique.

Mais la critique la plus hardie est encore celle de Boole et de Stanley Jevons. Pour le premier, la logique d'Aristote n'est qu'un cas particulier de la logique générale. Dans l'ancienne analytique, toute inférence est tirée ou d'une seule proposition (inférence immédiate) ou de deux propositions (inférence médiate, syllogisme). Mais l'on arrête pour Aristote le procédé déductif. On ne se demande pas quels sont tous les relations logiquement possibles entre tous les termes, si nombreux qu'ils puissent être, d'une proposition donnée; il ne se demande pas davantage quelles conclusions résulteront d'un système de plus de deux prémisses. Et Boole pose ainsi le problème: Étant donné un système d'un nombre quelconque de termes, en éliminer un certain nombre, moyens termes qu'on veut, déterminer tous les relations impliquées par les prémisses entre les éléments qu'on désire retenir. — Stanley Jevons va plus loin; il arrive à la création d'une Machine logique sorte de clavier avec des touches pour les termes sujets et leurs de les termes prédicats. Mais c'est une complication plutôt qu'une simplification de la logique aristotélicienne qu'il crée; on ne la modifie que dans des détails. La grande différence entre elle et la logique moderne est dans la différence des points de vue; point de vue de l'association des idées pour les anciens, et de leur association pour nous. Mais cette différence fait le fond même des choses c'est dire de la Nat.

psychologique du raisonnement offrant matière à discussion de côté
tout logique n'est offert pas.

XXIXe Leçon.

P. Laure

Lance

XXIXe Leçon

Aristote.

De la démonstration

Il y a chez Aristote une confusion du subjectif et de l'objectif qui rend cette théorie ~~[illegible]~~ obscure pour un moderne. Il n'attache aucune importance, en ce qui concerne la valeur objective des idées, à la question de savoir si une idée vient de l'expérience ou procède a priori de notre esprit. Il ne pousse pas l'analyse aussi loin.

L'objet des derniers analytiques n'est pas précis. Il y est question de l'ἀπόδειξις, de la définition, de la dialectique. Il est malaisé de saisir le rapport qui existe entre elles. L'idée générale de l'étude où nous entrons, la logique ~~formelle~~ réelle. C'est la parfaite concordance de l'être et de la pensée, poussée si loin que l'expression même de la pensée, le langage est considéré comme une représentation de l'être. Metap. VII. 5. Le passage de la logique formelle à la logique réelle n'est pas difficile pour Aristote. Le caractère fini, πεπερασμένον, des définitions réciproque que présentent les notions, Aristote le transporte immédiatement ~~dans les~~ aux choses. La démonstration, c'est-à-dire l'explication des choses elles-mêmes ne sera que l'application pure et simple des principes posés dans la logique formelle. De la théorie à la pratique, le passage est analytique. Le principe de contradiction, d'identité s'applique immédiatement aux choses.

On peut, dans la logique réelle, distinguer trois parties principales. 1° La théorie de la démonstration ou apodictique. Ἀπόδειξις — Derniers analytiques. 2° La théorie de l'invention,

et du raisonnement dialectique. Ἐπαγωγή ; διαλεκτικὸς συλλογισμός — Topiques — Derniers analytiques. De ce raisonnement peut rapprocher le raisonnement sophistique. Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων.

3° La théorie de la définition, résultat de la combinaison de la démonstration et de l'induction : Derniers analytiques.

1°

De la démonstration

Dans les derniers analytiques 1.1. Aristote distingue les raisonnements en deux catégories : οἵτε διὰ συλλογισμῶν καὶ οἱ δι' ἐπαγωγῆς. Cette expression semble indiquer qu'Aristote réserve le titre de syllogisme à la démonstration, à un raisonnement distinct de l'ἐπαγωγή. Mais selon lui l'induction procède encore par syllogisme, comme le montrent d'autres passages. 2es Analytiques II.25. Ἅπαντα γὰρ πιστούμεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ, ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς. Ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστι καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι. L'induction et le syllogisme inductif consistent à prouver que le grand terme appartient au moyen par l'intermédiaire du petit. Par exemple, (appelons α le grand terme, β le moyen, γ le petit. α et γ seront les extrêmes. Dans Aristote α est toujours le terme le plus général ; β vient après et γ est le moins général. Le mot moyen terme ~~qui n'a pas pour nous gain sens géométrique~~ avait pour Aristote son sens ~~logique~~ propre : le terme dont l'extension est véritablement moyenne.) L'homme, le cheval et le mulet vivent longtemps : or l'homme, le cheval et le mulet sont ~~à des animaux~~ sans fiel. Donc les animaux sans fiel vivent longtemps.

Ce syllogisme est légitime si l'on égale l'extension du petit terme à celle du moyen, de manière à pouvoir convertir la seconde proposition ainsi : « tous les animaux | sont l'homme, le cheval, et le mulet. » Ce n'est pas dans la forme que réside la difficulté : c'est dans la détermination d'une condition relative aux choses mêmes, à la réalité. Il faudrait, en effet, savoir si la 2ème proposition est légitimement convertible.

| dans fiel

| convertible

Les autres sortes de syllogismes sont bien caractérisées comme il faut : « ὧν μὲν γὰρ ἔστι μέσον, διὰ τοῦ μέσου ὁ συλλογισμός· ὧν δὲ μή ἐστι, δι' ἐπαγωγῆς. Καὶ τρόπον τινὰ ἀντίκεται ἡ ἐπαγωγὴ τῷ συλλογισμῷ· ὁ μὲν γὰρ διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον τῷ τρίτῳ δείκνυσιν· ἡ δὲ διὰ τοῦ τρίτου τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ· φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός· ἡμῖν δὲ ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς. — Φύσει : C'est adire si nous voulons obtenir l'évidence absolue, impersonnelle, nous devons mettre nos pensées dans le moule syllogistique ; mais en fait, psychologiquement, ce n'est pas ainsi que nous procédons : nous procédons par induction. Et la différence capitale qui existe entre le syllogisme apodictique et le syllogisme inductif consiste en ceci : dans ce dernier, la proposition qui renferme le petit terme et le moyen est convertible ; les deux termes ont la même extension ; dans le syllogisme déductif cette proposition n'est pas

Ce point de départ du syllogisme apodictique, c'est la proposition apodictique : ἀποδεικτικὴ πρότασις. Elle est définie Anal. prior. I. 1. : διαφέρει δὲ ἡ ἀποδεικτικὴ πρότασις τῆς διαλεκτικῆς· ὅτι ἡ μὲν ἀποδεικτικὴ λῆψις θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν. La proposition apodictique consiste à opérer (λῆψις) l'un des termes de l'alternative, de la contradiction.

Οὐ γὰρ ἐρωτᾶ, ἀλλὰ λαμβάνει ὁ ἀποδεικνύων· ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρώτησις τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν. Celui qui démontre ne demande pas, mais opte. Demander l'alternative, c'est la définition de la dialectique πρότασις. D'ailleurs l'une et l'autre proposition peuvent fournir des syllogismes. Οὐδὲν δὲ διοίσει πρὸς τὸ γενέσθαι τὸν ἑκατέρου συλλογισμόν. καὶ γὰρ ὁ ἀποδεικνύων, καὶ ὁ ἐρωτῶν συλλογίζεται λαβὼν τι καθ' τινος ὑπάρχειν, ἢ μὴ ὑπάρχειν· ὥστε ἔσται συλλογιστικὴ μὲν πρότασις ἁπλῶς κατάφασις ἢ ἀπόφασις τινος κατά τινος. — Ἀποδεικτικὴ δὲ ἐὰν ἀληθὴς ᾖ, καὶ διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ὑποθέσεων εἰλημμένη· διαλεκτικὴ δὲ τυνθανομένῳ μὲν ἐρώτησις ἀντιφάσεως· συλλογισμὸς δὲ λῆψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου. « Celui qui démontre, aussi bien que celui qui ~~raisonne~~ demande, raisonne par syllogisme, du moment qu'il admet un prédicat appartenant à un sujet. Il peut y avoir une proposition soit syllogistique, il suffit qu'elle affirme ou nie quelque chose de quelque chose, un prédicat d'un sujet. La proposition sera apodictique, si elle est vraie et si elle résulte des principes. La proposition dialectique est dans les prémisses la demande d'une alternative; dans la conclusion l'adoption de ce qui paraît et de ce qui est vraisemblable. »

Cette ἐρώτησις est expliquée dans le Περὶ ἑρμηνείας, ch. 11 par la logique des futurs. « Aristote établit que le principe de contradiction ne s'applique pas au futur de la même façon qu'au présent et au passé. Il est nécessaire que ce qui est soit, lorsqu'il est; mais il ne résulte pas qu'il est nécessaire que tout ait lieu, ou que tout n'ait pas lieu ne soit pas. Car ce n'est pas la même chose de dire que tout ce qui est nécessairement, lorsqu'il est, et qu'il est nécessaire qu'il soit absolu

de dire

abstraction faite du temps. Ce qui est nécessaire à l'égard du futur, c'est que l'alternative soit posée. Il est nécessaire qu'A ou B se produise ; que l'un des deux termes de l'alternative soit vrai, l'autre faux ; mais non que A soit vrai et B faux, ou B vrai et A faux. Dans le futur se trouve un élément contingent. Deux termes sont posés, voilà ce qui est nécessaire ; quant à celui des deux qui se réalisera, voilà ce qui est contingent. Ἐρώτησις τῆς ἀναγκάσεως est la position d'une alternative. Le jugement dialectique pose une alternative et le syllogisme dialectique contient ce qu'opinent préalablement, avant l'énoncement, les raisons non intrinsèques, pour l'un des deux termes de l'alternative. Aussi n'arrive-t-il guère l'ἔνδοξον. Au contraire l'ἀπόδειξις est un syllogisme dont les prémisses sont des propositions nécessaires : ἐξ ἀναγκαίων ἄρα συλλογισμός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις. Anal. post. I.4 [Tout syllogisme se compose soit de propositions nécessaires, soit de propositions exprimant ce qui arrive le plus souvent. Dans le 1er cas la conclusion aussi est nécessaire ; dans le 2e cas, il y a sans doute encore syllogisme, mais non plus démonstration. Πᾶς γὰρ συλλογισμὸς ἢ δι' ἀναγκαίων ἢ διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων· καὶ εἰ μὲν αἱ προτάσεις ἀναγκαῖαι καὶ τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον· εἰ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ συμπέρασμα τοιοῦτον. Anal. post. I.30 Et encore : συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται ἄνευ τούτων (τῶν ἀναγκαίων)· ἀπόδειξις δὲ οὐκ ἔσται. Anal. poster. I.2

La démonstration est la forme suprême du raisonnement. Elle donne non seulement le ὅτι, mais encore le διότι. (Anal. post. I.13) Mais en quoi consiste l'élément nécessaire, impliqué par la démonstration ?

Aristote définit le nécessaire (Anal. post. 1-4) ce qui appartient essentiellement à tous les objets d'une même espèce : φανερὸν ἄρα, ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρξειν τοῖς πράγμασι. Il y a autant de caractères appartenant nécessairement aux êtres qu'il y a de genres généraux. Le général proprement dit, ce n'est pas seulement ce qui commun à un certain nombre d'objets ; c'est ce qui appartient à un être ou à une collection, essentiellement, ce qui appartient à un être en tant qu'il est lui et non autre : ex : l'homme en tant qu'homme. Aristote cherche ainsi toujours à déterminer l'essence, le caractère constitutif d'un être ; il a eu le sentiment de l'indétermination moderne et de ses difficultés ; l'énumération d'un certain nombre de sujets possédant tous un prédicat ne prouve nullement que ce prédicat appartient essentiellement à ~~ces sujets~~ l'espèce elle-même.

/ de même espèce

La démonstration comprend de toute façon 3 éléments 1° le quoi τόπος de prouver ou le prédicat qu'il τόπος d'affirmer d'un sujet ; 2° les principes d'où le raisonnement déduira cette attribution du prédicat au sujet ; 3° la chose à laquelle il y a d'attribuer le prédicat. Anal. post. 1-10. 76. B 11 : πᾶσα γὰρ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη περὶ τρία ἐστίν· ὅσα τε εἶναι τίθεται, ταῦτα δ' ἐστὶ τὸ γένος, οὗ τῶν καθ' αὑτὰ παθημάτων ἐστὶ θεωρητική (C'est à dire le sujet de la conclusion, le γένος, dont la science spéciale recherche les manières d'être παθήματα.) — καὶ τὰ κοινά, ἃ λέγομεν ἀξιώματα, ἐξ ὧν πρώτων ἀποδεικνύουσι καὶ τρίτον τὰ πάθη, ὧν τὸ σημαίνειν ἕκαστον λαμβάνει (les πάθη, le prédicat de la conclusion.) Et : ἀλλ' οὐδὲν ἧττον τῇ γε φύσει τρία ταῦτά ἐστι, περί ὅτε διάνοια καὶ ἃ διάνοια, καὶ ἐξ ὧν. (ibid.) et ailleurs Metaph. M. 2. 997

A. 8 (11. Tauchnitz) : ἀνάγκη γὰρ τὰ τινων εἶναι καὶ περί τι καὶ τινων τὴν ἀπόδειξιν. Donc 3 choses à considérer : γένος ὑποκείμενον, πάθη, ἀξιώματα. Du premier et seulement, ἀξιώματα et γένος. Les cat. πάθήματα attribués au γένος résultent des ἀξιώματα. C'est l'application au γένος des manières d'être énoncées dans les ἀξιώματα.

Si la démonstration doit opérer au moyen de propositions nécessaires (ἐξ ἀναγκαίων), il doit y avoir des propositions nécessaires relatives au γένος, aussi bien que des propositions nécessaires universelles, qui constituent les ἀξιώματα. Il faut que tout soit nécessaire dans la démonstration. Aristote développe cette condition : Anal. post. I. 6 : Le syllogisme, dit-il, repose sur des prémisses qui énoncent le τί ἐστι, l'élément nécessaire des choses ; et le rapport du moyen terme avec les deux autres doit être lui-même nécessaire. Si le moyen terme n'est pas contenu nécessairement dans le grand, et ne contient pas nécessairement le petit, on ne sait pas le pourquoi ; quand même la conclusion serait nécessaire, elle ne le serait pas à l'aide du moyen terme, puisqu'alors le moyen serait contingent. Or il faut que la conclusion soit nécessaire. Il ne suffit pas que la conclusion soit nécessaire, considérée en elle-même ; il faut encore que la ~~[illegible]~~ matière du raisonnement lui-même soit nécessaire ; c'est à dire que le moyen terme relie nécessairement le petit au grand. Or cette condition sera remplie, si l'on considère que les démonstrations, dans leurs prémisses, ne doivent pas passer d'un genre (γένος) à un autre, excepté lorsqu'un des genres est subordonné à l'autre. Cette idée est très-importante : les genres sont regardés comme distincts les uns des autres, comme non encore séparés ; il n'y a des principes communs à tous les genres, garantissant aussi l'unité de la

Ainsi, il y a de plus des principes propres, fournissant pour chaque classe d'objets une explication appropriée. Il n'est donc pas expliquer les choses que de les rattacher immédiatement au principe suprême ; il faut les rattacher d'abord à leurs principes propres.

Ex. Anal. post. 1. 7 : Οὐκ ἄρα ἔστιν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάντα δεῖξαι· οἷον, τὸ γεωμετρικὸν ἀριθμητικῇ. On ne saurait démontrer (δεῖξαι) en passant d'un genre dans un autre ; ainsi la géométrie ne pourrait s'expliquer par l'arithmétique. (Remarquons que cela se fait maintenant) ~~tous les jours~~. ~~Mais~~ Pour Aristote les genres sont tellement séparés que le passage n'est pas possible de l'un à l'autre, même entre deux genres parallèles ; il faut ~~pour cela~~ que l'un soit contenu dans l'autre. Ὧν δὲ τὸ γένος ἕτερον, ὥσπερ ἀριθμητικῆς καὶ γεωμετρίας, οὐκ ἔστι τὴν ἀριθμητικὴν ἀπόδειξιν ἐφαρμόσαι ἐπὶ τὰ τοῦ μεγέθους συμβεβηκότα· εἰ μὴ τὰ μεγέθη ἀριθμοί εἰσιν. Il est impossible, dit Aristote, d'adapter aux grandeurs la démonstration propre aux nombres, à moins que les grandeurs ne soient des nombres. Aristote exagère ainsi les différences de ces genres. La démonstration arithmétique reste constamment dans le genre qui lui est propre : ἡ δ' ἀριθμητικὴ ἀπόδειξις ἀεὶ ἔχει τὸ γένος περὶ ὃ ἡ ἀπόδειξις· καὶ αἱ ἄλλαι ὁμοίως. Ὥστε ἢ ἁπλῶς ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναι γένος, ἢ πῇ, εἰ μέλλει ἡ ἀπόδειξις μεταβαίνειν· ἄλλως δ' ὅτι ἀδύνατον, δῆλον. Il faut donc que le genre soit le même, ou qu'il y ait au moins analogie, si l'on veut que l'démonstration puisse passer d'un genre à l'autre. Autrement la chose est impossible. Car il faut que les extrêmes et les moyens termes appartiennent au même genre : εἰ γὰρ τοῦ αὐ. Μεταίρουσ ἀνάγκη

τὰ ἄρρα καὶ τὰ μέσα εἶναι. Il n'en est pas ainsi, on n'étudie que des accidents, et non pas des prédicats essentiels au sujet: εἰ γὰρ μὴ καθ' αὑτὰ, συμβεβηκότα ἔσται. Le seul cas où on puisse passer d'un genre à un autre, c'est lorsque celui-ci se trouve compris dans le 1er. Ex: ὅσα οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα, ὥστε εἶναι θάτερον ὑπὸ θατέρου. Οἷον τὰ ὀπτικὰ πρὸς γεωμετρίαν, καὶ τὰ ἁρμονικὰ πρὸς ἀριθμητικήν. — De même encore, si quelque chose appartient aux lignes, non pas en tant que lignes, mais par accident, comme la beauté à la ligne droite, il n'appartient pas à la géométrie de démontrer cette propriété, car le caractère, la beauté, n'appartient pas à la ligne en vertu de son essence, comme quelque chose qui lui est propre, mais plutôt comme quelque chose de commun. Il faut donc recourir en ce cas aux principes communs, et laisser les principes propres. Οὐδ' εἴ τι ὑπάρχει τῇ γραμμῇ, μὴ ᾗ γραμμαί, καὶ ἡ ἐκ τῶν ὀρθῶν τῶν ἰδίων. Οἷον, εἰ κατλήγει τῶν γραμμῶν ἡ εὐθεῖα, ἢ, εἰ ἐναντίως ἔχει τῇ περιφερείᾳ: Οὐ γὰρ, ᾗ τὸ ἴδιον γένος αὐτῶν, ὑπάρχει, ἀλλ' ᾗ κοινόν τι. Anal. post. I. 7.

Une chose ne peut donc être antérieurement prouvée que par les principes propres. Seulement il est très difficile de savoir si on a réellement rattaché la chose aux principes de son genre. Quand nous déduisons la chose de certains principes vrais et premiers nous croyons savoir. Souvent il n'en est rien. Il faut une identité de genre entre la conclusion et les prémisses. Cette doctrine d'Aristote est très précise. Il ne peut plus être question de tout expliquer par l'eau, le feu, l'air, — l'idée de la science, c'est à dire d'une explication

Vité des causes prochaines, immédiates a fait de grands progrès. Platon cherchait encore une idée pour chaque chose : l'autologie pure. Aristote établit un rapport précis ~~certain~~ entre la chose à démontrer et ce qui la démontre ; c'est le rapport de l'espèce au genre. Il ne peut pas aller immédiatement du genre suprême aux dernières individualités. Mais entre les deux il y a ~~comme~~ une hiérarchie bien définie d'intermédiaires. Aristote constitue la science / ~~propre~~, par cette / proprement dite ;
de principes particuliers à chaque genre. La science a désormais domaine propre, quoique encore enfermé dans celui de la métaphysique. En même temps Aristote conçoit les genres comme objectivement séparés les uns des autres. Aristote en effet ne distingue pas l'être de la pensée ; le principe de la pensée est précisément ~~cette~~ exclusion réciproque, absolue de l'être et du non-être. Aristote ne comprend pas plus dans les choses que dans les idées comment l'être et le non-être pourraient être associés. Admettre, en effet, ~~du l'être~~ d'un genre à l'autre un passage insensible, une transition, ce serait admettre que le genre et l'autre se rapprochent, se combinent, en un mot sont identiques. Ce serait violer le principe de contradiction. Donc Aristote reste fidèle au / principe de Platon, qui faisait exister aussi les idées en dehors les unes des autres ; et l'esprit humain reste aussi fidèle à cette doctrine toutes les fois ~~que~~ qu'il se place au point de vue dogmatique. C'est le point de vue critique qui permet seul de supprimer le χωρισμός des genres, de les rapprocher, de supposer entre eux des transitions insensibles. Etant donné ~~on~~ ~~[illegible]~~ la méthode de la synthèse subjective, / Sous ~~[illegible]~~ que
Cette ~~participation~~ association de l'être et du non-être n'est ~~[illegible]~~ plus contradictoire pour l'esprit humain, puisque c'est lui-même qui rapproche

et contient les idées où ~~[illegible]~~ tous peuvent lire dans l'ombre. L'action comporte l'indéfini, que les choses excluent.

Les principes communs à toutes les sciences sont comme la majeure de la science universelle ; les principes propres à chaque science en sont les mineures. Aristote ne donne pas la liste de ces derniers. Quant aux autres, ils se ramènent tous au principe de contradiction ; Aristote en a perfectionné la formule, en disant qu'il est impossible que deux prédicats opposés appartiennent à un seul et même sujet, dans les mêmes conditions et dans le même temps. Avec le principe ainsi perfectionné, Aristote rejette cette assertion des sophistes que les choses sont pour chaque homme telles qu'elles lui apparaissent. Au principe de contradiction Aristote joint le principe de l'exclusion d'un moyen terme entre les 2 termes de la contradiction. Ces principes sont indémontrables ; la raison les perçoit immédiatement.

Les principes propres à chaque science sont-ils également indémontrables ? Oui. Autrement la démonstration serait impossible. Elle est sans valeur si on admet un progrès à l'infini dans la série soit des grands termes, soit des moyens, soit des petits. Il faut donc arriver à des principes premiers, aussi bien dans la série des moyens termes et des petits que dans celle des grands. Il y a donc une science immédiate des principes propres aussi bien que du principe suprême commun à tous. Les principes propres sont aussi des principes premiers ; mais en quel sens ? Celui-ci dit que c'est l'expérience qui les fournit immédiatement. Ἴδια δὲ καθ' ἕκαστον εἰσὶν αἱ

H s'appuie sur ce texte :

πλεῖστα· διὸ τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας
ἔστι παραδοῦναι. λέγω δ', οἷον τὴν ἀστρολογικὴν μὲν ἐμπειρίαν
τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης (Anal. prior. I.30) et ~~[illegible]~~ il
qu'Aristote considérait comme des vérités données immédiatement des
jugements qui pour nous sont très-complexes et supposent
plusieurs raisonnements. ~~Toutefois~~ Mais, s'il est vrai que l'esprit
de l'expérience dans la formation des ἴδιαι ἀρχαί, ceux-ci pour
Selon Aristote,
rien dérivent pas. Autrement la démonstration ne serait plus
nécessaire. Le νοῦς est le point de départ de la science, c'est lui
qui des principes. L'expérience n'est à l'égard des principes propres
qu'une cause occasionnelle, indispensable, il est vrai; mais elle n'y
est pas la source. Car la raison qui fournit les ἴδια, comme les
κοινά; elle fournit ceux-ci par elle-même, immédiatement, -
Autres médiatement, à l'aide de l'expérience. Cette nécessité attribuée
à des principes que l'expérience contribue à former étonnera
Kant. Mais il n'y a rien là d'étonnant, puisqu'Aristote admet
l'harmonie préétablie de l'esprit et de son objet. La démonstration
pour Aristote a donc une valeur objective. Dans le cas où
existe des genres distincts, les uns des autres, comme en physique la
démonstration d'après le principe de contradiction est rien.

V. Faucillon

Leçon XXX.

Aristote. — L'induction.

Aristote semble être véritablement le fondateur de la philosophie de l'induction. Mais il est difficile, presque impossible de déterminer avec précision sa théorie à ce sujet. Le plus souvent il oppose ἐπαγωγὴ et συλλογισμός comme deux manières d'apprendre : "μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ, ἢ ἀποδείξει. (Anal. post. I. 18). Le syllogisme opposé à ἐπαγωγὴ est le syllogisme apodictique : c'est l'ἀπόδειξις. Mais l'ἐπαγωγὴ est aussi un syllogisme en un sens. ~~Aussi les ἐπαγωγικοὶ λόγοι, et éléments essentiels de la philosophie que Socrate distingue le premier des autres modes de la pensée~~ : Δύο γάρ ἐστιν, ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπαγωγικοὺς λόγους, καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. Ταῦτα γάρ ἐστιν ἀμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης. (Met. XII. 4. p. 267. ed. Bonitz). On voit l'importance qu'Aristote donne à l'induction : elle se rapporte ~~comme il la définit~~ à l'ἀρχὴ ἐπιστήμης, au principe même de la science. En quel sens ? Aristote le dit : Ἔστι δὴ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου· ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος· ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρεῖν, εἰ μὴ δι' ἐπαγωγῆς. (Anal. post. I. 18). Il est impossible d'arriver à la conception des principes généraux sinon à l'aide de l'induction. C'est donc l'induction qui fournit à la démonstration même des propositions générales. Il est dit, puisque l'ἀπόδειξις opère ~~est~~ en matière nécessaire, que la conception des principes universels et nécessaires est impossible sans l'induction. [Toute acquisition de science suppose des connaissances préalables sur lesquelles elle vient pour ainsi dire se greffer : nous ne connaissons jamais qu'en rattachant une

Elle-même est souvent appelée par Aristote συλλογισμός.

Aristote rapporte à Socrate le mérite d'avoir le premier distingué les ἐπαγωγικοὺς λόγους.

perception à des formes préexistantes dans notre esprit et comme à des connaissances latentes. Ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀποδεικτικοῖς λέγομεν· ἡ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς· ἡ δὲ, συλλογιζομένη. Ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχὴ ἐστι καὶ τοῦ καθόλου· εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ, ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα. (Ethic. nicom. VI. 3 4) L'induction est le point de départ de la science même des choses générales. Or ces propositions générales sont les principes d'où part le syllogisme, principes qui ne se démontrent pas eux-mêmes par voie syllogistique, mais qui sont le résultat de l'induction. Telle est l'importance attribuée par Aristote à l'induction : elle fournit au syllogisme apodictique les propositions qui lui servent de point de départ.

Ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος (Anal. post. I. 1) L'induction prend pour point de départ le particulier pour arriver au général. C'est la détermination de principes généraux au moyen d'éléments particuliers. Οἱ δὲ δεικνύντες τὸ καθόλου διὰ τοῦ δῆλον εἶναι τὸ καθ' ἕκαστον (Anal. post. I. 1) Les raisonnements inductifs montrent (non pas tirent, extraient, forment, mais seulement montrent) le général à l'aide de l'évidence du particulier. L'induction fait ainsi passer du connu à l'inconnu ; elle vient immédiatement après la sensation qui reste le point de départ.

Aristote donne le mécanisme de l'induction dans les Anal. prior. II. 23 et 25. Soit A et Γ les deux termes extrêmes, et B le moyen terme. L'induction a pour objet de montrer à l'aide du petit terme Γ que le grand terme A appartient au moyen

que B est A, ὑπάρχει, le mot propre pour exprimer le rapport d'attribut à ~~sujet~~ substance, ce qui donne toujours le rôle de sujet au terme le plus général dans la proposition; et les termes A, B, Γ sont rangés selon leur généralité croissante. Quand on dit B est A, Aristote dit A ὑπάρχει τῷ B. Soit A représentant le terme μακρόβιος — B le terme ἄχολος — Γ le terme τὸ καθέκαστον μακρόβιον οἷον ἄνθρωπος, ἵππος καὶ ἡμίονος, les espèces qui vivent longtemps comme l'homme, le cheval, le mulet. Voici comment se construit l'induction :

1ᵉ proposition : τῷ δὴ Γ ὅλῳ ὑπάρχει τὸ A· πᾶν γὰρ τὸ ἄχολον μακρόβιον. A toute l'extension de Γ appartient A, ou : tout Γ est A, c'est-à-dire toutes les espèces qui n'ont pas de fiel vivent longtemps, πᾶν, toute la collection, toute la série des êtres sans fiel.

2ᵉ proposition : ἀλλὰ καὶ τὸ B, τὸ μὴ ἔχον χολήν, παντὶ ὑπάρχει τῷ Γ. tout Γ est B, c'est-à-dire la série des êtres considérés (l'homme, le cheval, le mulet) est sans fiel.

3ᵉ proposition : εἰ οὖν ἀντιστρέφει τὸ Γ τῷ B, καὶ μὴ ὑπερτείνει τὸ μέσον ἀνάγκη τὸ A τῷ B ὑπάρχειν. Si maintenant on substitue Γ à B et réciproquement, et si Γ (le petit terme) ne surpasse pas en extension le moyen B, en d'autres termes si on convertit la 2ᵉ proposition : "tout Γ est B" en celle-ci "tout B est Γ", tous les êtres sans fiel sont l'homme, le cheval, le mulet, — alors ~~[illegible]~~ il est nécessaire que A appartienne à B, ou que tout B ~~est~~ soit A, que tous les animaux ~~êtres~~ sans fiel vivent longtemps.

En résumé, voici le syllogisme :

l'homme, le cheval, le mulet vivent longtemps ;

or l'homme, le cheval, le mulet sont des animaux sans fiel

(par conversion) tous les animaux sans fiel sont l'homme, le cheval, le mulet

donc tous les animaux sans fiel vivent longtemps.

Aristote indique aussitôt après surquoi repose la légitimité de la conclusion : ἐὰν δύο ἄτα τῷ αὐτῷ ὑπάρχῃ, καὶ πρὸς θάτερον αὐτῶν ἀντιστρέφῃ τὸ ἄκρον, ὅτι τῷ ἀντιστρέφοντι καὶ θάτερον ὑπάρξει τῶν κατηγορουμένων. Si deux prédicats peuvent être affirmés d'un même terme, et si l'extrême (le sujet, le petit terme) peut être changé en l'un des deux prédicats, l'autre prédicat peut être également affirmé du terme ainsi substitué. — Dans le cas particulier qui nous occupe, A et B peuvent être également affirmés de Γ ; de plus Γ peut être mis à la place de B ; donc A peut être affirmé de B. La condition du raisonnement est donc la possibilité d'intervertir les termes Γ et B ou de convertir la 2de proposition. Aristote détermine cette conversion : δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἁπάντων τῶν καθ' ἑκάστου συλλεγόμενον — il faut considérer Γ, le petit terme, (dans l'homme, le cheval, le mulet) comprenant tous les individus en la série totale des cas où se trouve l'idée générale. Telle est la condition de l'induction : car l'induction est διὰ πάντων ; elle se fait au moyen de la totalité.

L'induction est donc encore un syllogisme, mais qui diffère du syllogisme proprement dit : ἔστι δὲ ὁ τοιοῦτος συλλογισμὸς τῆς πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως. οὐ μὴν ἀλλ' ἔστι μέσον, διὰ τοῦ μέσου ὁ συλλογισμός, ᾧ δὲ μή ἐστι

δι' ἐπαγωγῆς. καὶ τρόπον τινὰ ἀντικείται ἡ τ' ἐπαγωγὴ τῷ συλλογισμῷ· ὁ μὲν γὰρ διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον τῷ τρίτῳ δείκνυσιν· ἡ δὲ διὰ τοῦ τρίτου τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ.

Ainsi le syllogisme inductif diffère et entier de la proposition première d'immédiate, le moyen terme n'y joue pas le rôle d'intermédiaire qu'il joue dans le syllogisme proprement dit. Tandis que le syllogisme, qui se fait à l'aide d'un moyen terme, établit un lien entre le grand terme et le petit, à l'aide du moyen; l'induction au contraire relie le grand au moyen à l'aide du petit. Le mot "moyen" signifie ici: "terme d'une extension moyenne" et non plus terme intermédiaire, trait d'union. On montre à l'aide de Γ que B est A, en ~~regardant B comme~~ regardant que B égal à en extension Γ duquel on sait expérimentalement, immédiatement qu'est A. La proposition première est: "tout Γ est A"; on en tire: "B est A" en regardant B comme égal à Γ. Aristote termine le chapitre en disant que si l'on considère les choses en elles-mêmes, dans la nature, φύσει, le syllogisme à l'aide d'un moyen terme est antérieur, plus facile à connaître; mais par rapport à nous, à notre point de vue, c'est le syllogisme inductif: φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός. ἡμῖν δὲ ἔναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.

Mais il y a des difficultés. Le syllogisme se fait διὰ τοῦ μέσου, et l'induction n'a pas de moyen terme. Cependant Aristote présente l'induction sous forme syllogistique, sauf à dire ensuite ~~que~~ qu'elle s'oppose au syllogisme. Comment concilier tout cela? Voici: l'induction est un syllogisme quant à la forme,

c'est là dire que nous devons lui donner la forme du syllogisme, si nous voulons nous rendre un compte exact de la valeur qu'elle possède. Le syllogisme est la forme générale des raisonnements. οὐδὲ μόνοι οἱ διαλεκτικοὶ καὶ ἀποδεικτικοὶ συλλογισμοὶ διὰ τῶν προειρημένων γίνονται σχημάτων, ἀλλὰ καὶ οἱ ῥητορικοὶ, καὶ ἁπλῶς ἡποῦν πίστις καὶ ἡ καθ' ὁποιονοῦν πρόοδος. Non seulement les syllogismes dialectiques et apodictiques se forment à l'aide des figures indiquées, mais de même les syllogismes de la rhétorique, et plus généralement, toute ~~[illegible]~~ démonstration, quelle ~~que~~ qu'en ~~la nature dont on l'ait obtenue~~ soit la matière. Il suit de là qu'Aristote ne prétend pas présenter le syllogisme comme la forme sous laquelle tous les raisonnements se produisent dans notre esprit, mais seulement comme la forme que nous devons leur donner pour les rendre aussi convaincants que possible. Le syllogisme est donc une forme toute logique, destinée à produire le plus haut degré de vérité que comporte un raisonnement. Cette forme, Aristote l'applique à l'induction comme à tout le reste. Mais c'est précisément ainsi, c'est là dire que mettant l'induction sous forme de syllogisme, qu'on rend sensible et manifeste la différence entre le syllogisme et ce qui existe proprement dit l'induction. Réduire ainsi l'induction au syllogisme, c'est montrer avec évidence que l'induction n'est pas un syllogisme. On ne l'aurait pas vu sans cela. Pour savoir quelle est la valeur d'un raisonnement, mettez-le dans le moule ou dans le cadre du syllogisme. Or, en faisant ainsi pour l'induction, vous voyez tout de suite que pour rendre valable ce raisonnement repose sur ceci : le petit terme (1) [illegible] compris

forment une série convertible en terme général. Aristote a lui-même vu qu'il y a dans l'hypothèse de la conversion de "l'homme, le cheval et le mulet" en "tous les animaux sans fiel" quelque chose d'étranger à la démonstration proprement dite. Il a distingué l'ἐπαγωγὴ de l'ἀποδεῖξις, et il les rapproche parfois, c'est pour en mieux montrer les différences.

Qu'est-ce qui rend possible et légitime cette conversion de la seconde proposition? Aristote admet-il que nous puissions obtenir l'idée d'une classe par l'énumération complète de tous les individus qui la composent? ~~le terme général~~ l'expression du terme ἄχολον est-il considéré par Aristote comme ~~comprenant tous~~ égalée (sans le sujet où soutenu mieux) les animaux sans fiel? ~~Si~~ L'homme, le cheval et le mulet forment-ils, dans sa pensée, la série totale des animaux sans fiel? Aristote ne l'a pas cru. Il a même dit tout le contraire. Le mot ὅλον est significatif. Aristote dit "les animaux sans fiel tels que l'homme, etc." Il ne songe pas à donner la liste complète. Mais croit-il au moins qu'on puisse le donner; et ~~surtout~~ prescrit-il de la donner? Il n'y ni l'un ni l'autre. ~~Et même~~ Il est certain qu'il ne ~~peut pas~~ saurait admettre que cette liste puisse être ~~faite~~ dressée. En effet, les objets particuliers ne sont connus que par la sensation. Or la sensation n'atteint que le particulier et le contingent, non pas le nécessaire et le général. Or ne pourrait-on un développement analytique de la sensation tirer le général du particulier. La sensation n'est qu'une diminution de la νόησις; la νόησις n'est point une partie de la sensation. L'objet de la sensation participe de la nature, et, [illegible]

sensation ne pourrait pas nous donner la série totale des cas d'une classe, mais cette série totale n'existe même pas. La série totale des individus d'une espèce n'existe pas pour Aristote : elle est ἄπειρον. S'ensuit-il que l'induction soit impossible ? L'induction, a dit Aristote, se fait διὰ παντός. Or si παντός est inconnu, si πᾶν même n'existe pas, l'induction semble bien impossible. Cependant elle ne l'est pas pour Aristote puisque c'est elle qui fournit à la démonstration même ses principes. Or la démonstration existe certainement : donc l'induction doit exister aussi, et même une induction qui arrive au νοῦς. Cependant il est impossible d'obtenir une énumération complète de tous les cas particuliers. — On le voit, le problème se pose de manière aiguë. D'abord l'induction "par énumération simple" est écartée a posteriori comme impossible pour nous, à priori comme impossible en soi. Cependant l'induction existe, elle aboutit même au νοῦς. Comment donc distinguer les cas où l'induction est légitime ? ~~ou du moins comment mesurer le degré de certitude qu'on peut donner à une assertion qui n'a pas de valeur absolue~~ Le problème est difficile et même, à ce qu'il semble, insoluble pour Aristote. Pour lui, la difficulté est en effet plus grande, puisque l'induction, a-t-il dit, arrive aux principes mêmes de la démonstration, laquelle repose sur le νοῦς. Mais du moins le problème est bien posé. Aristote montre que toute la difficulté se trouve dans le passage du particulier au général, et que ce passage ne peut pas être analytique, parce que nous n'avons pas les moyens de connaître tous les individus d'une série, et

que cette thèse (même) n'existe pas. Ce qu'on ne peut comprendre, c'est ce passage de quelques-uns à tous, du moins au plus. Cette disproportion des deux termes, l'expérience et l'idée, semble irrémédiable. Il n'y a pas de proportion entre les phénomènes observés et l'affirmation relative à ces phénomènes.

Quels sont les cas où l'induction est légitime? Pour Aristote, il y a deux sortes de propositions immédiates: 1° des propositions rationnelles; 2° des propositions expérimentales. (Anal. prior. I. c. 30, 46, A. 17.) Aristote dit: ἔστι δὲ καθ' ἕκαστον αἱ ἀλήθειαι. διὸ τοῦ μὲν ἀρχὴν τοῦ περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι. C'est l'expérience qui donne les principes particuliers. Mais alors quelle idée Aristote a-t-il donné de l'expérience? Pour lui c'est une source de certitude immédiate, dont la valeur est égale à celle de la raison rationnelle. Il faut toujours en revenir pour comprendre la philosophie ancienne à ce grand principe: on admettait l'harmonie parfaite de la pensée et des choses; on ne distinguait pas encore le subjectif et l'objectif: par conséquent peu importait la source de nos connaissances, qu'elles vinssent ~~qu'elles vinssent~~ du dedans ou du dehors. ~~Mais~~ Sont-elles médiates ou ~~bien~~ immédiates? Tout était là. ~~dans l'idée d'immédiation~~. Or Aristote admet qu'il y a une expérience immédiate, l'expérience du simple. Pour nous encore d'ailleurs la loi, c'est un fait, puisque souvent un seul fait bien observé nous donne une loi, mais un fait simple, immédiatement aperçu. Pour Aristote, l'expérience nous produit par les sens de la vérité, [illegible]

Les données ne sont autre que les principes propres.

peu importait

déjà, elle enveloppe l'opération de la vérité. Nous percevons des êtres individuels; mais l'objet propre de la perception, c'est l'universel. Considérons la perception immédiate : l'universel qu'elle enveloppe en suivant Aristote, le genre immédiatement supérieur au particulier qu'est perçu dans la sensation. Si donc nous affirmons de l'individu ~~la pierre~~ aperçu immédiatement, notre affirmation dépasse la sensation comme telle; mais elle ne dépasse pas le total du qui nous est donné. Nous percevons le général dans le particulier, mais seulement le général qui vaut immédiatement ~~après le~~ au-dessus du particulier dont il n'est : ainsi seul peut être affirmé légitimement.

/ généralité

Cette théorie se comprend mieux chez Aristote que chez les modernes. En effet, pour Aristote, l'induction cherche le genre sous l'accident; et ~~d'autant~~ Aristote admet un rapport analytique entre l'un et l'autre, entre le général et le particulier. L'induction pour nous cherche non pas l'essence, mais seulement la cause antécédente, hétérogène, inconditionnée. Pour nous, le général n'est plus une essence générale qui vaut au particulier comme le tout est à la partie; ~~c'est à dire d'ailleurs~~ il n'y a pas entre le général et le particulier un rapport analytique, ~~ce~~ qui faisait que l'un et l'autre étaient perçus simultanément, l'un dans l'autre. Pour nous le général n'est plus A ou B, c'est la liaison de A et B, c'est le rapport, la loi. Or en premier lieu, la cause n'est pas toujours liée évidemment au phénomène par concomitance ou par succession, le phénomène est souvent ~~parfois~~ ~~tout~~. En second lieu, même quand nous percevons à la fois la cause et le phénomène (ce sont toujours deux choses

/ éloigné de sa cause dans la perception.

extrémités l'une à l'autre, hétérogènes. Cette hétérogénéité nous empêche ~~justement~~ précisément de concevoir le rapport nécessaire que nous cherchons. La notion de B étant étrangère à celle de A, la liaison de A et de B ne s'impose nullement à nous, et le problème reste seulement posé, mais non résolu. Nous avons besoin d'autre chose encore pour lier entre eux A et B, dont les notions ne rentrent pas l'une dans l'autre. Hume propose une solution, Kant une autre; ~~et~~ mais pour tous deux Aristote n'a fait que poser le problème.

M. Zeller, après avoir montré que l'axiome de l'induction est la convertibilité de la seconde proposition d'un syllogisme, dit ensuite que Aristote cherche dans la dialectique un moyen de combler le vide que laisse nécessairement l'observation. Aristote, pour établir une proposition générale, aurait recours à des observations particulières. — Mais Aristote dit aussi que l'induction fournit à la démonstration même ses prémisses. L'induction ne se forme donc pas seulement à l'aide du raisonnement dialectique. ~~Ceci~~ Celui-ci ne ~~suffit~~ suffisait pas à l'induction pour établir des propositions nécessaires. ~~Mais~~ Il y a pour Aristote une expérience immédiate, laquelle embrasse le général en même temps que le particulier, et de plus, Aristote admet entre ces deux termes un rapport analytique. Cette expérience immédiate est le fondement de l'induction. Cependant, dans certains cas, la conversion, sans être ~~illégitime~~ interdite, n'est pas non plus tout à fait ~~légitime~~. On pense alors, on doit même se demander ~~lequel il y a~~ si la dialectique intervient, la dialectique dont l'objet est précisément ce qui peut être et ne pas être. Elle recherche donc de

~~Possible le~~ ~~[illegible]~~

Dans quelle mesure une telle conversion est admissible.

une conversion est ce n'est pas logique. Mais elle n'a rien à faire, quand il s'agit d'une expérience immédiate. Elle aura certainement une valeur supérieure à celle que lui donnerait la dialectique qui se meut toujours entre le oui et le non, accordant une certaine valeur à l'un comme à l'autre.

XXXIe leçon –

Aristote (suite) –

La dialectique et la définition.

Jothia

Leçon XXXI —

Aristote (suite)

La dialectique et la définition.

Topiques — Sophistici elenchi .. Analytica posteriora —

La dialectique a pour objet des termes communs, κοινά (Soph. el. IX, 170, A, 34) ce ne sont pas les termes généraux proprement dits, τὰ καθόλου. Entre eux, la différence est la même qu'entre le contingent et le nécessaire. En tant qu'elle a pour objet des κοινά, la dialectique est plus voisine du syllogisme que l'induction élémentaire ou ~~la~~ simple collignation (Top. VIII, 2, 157, A, 18). Mais il y a, de plus, l'induction supérieure qui de la simple collignation s'élève à la détermination de concepts qui dépassent en extension l'ensemble des faits observés. La dialectique ne va pas aussi loin que cette induction qui s'élève jusqu'au nécessaire. Le domaine propre de la dialectique est l'opinion δόξα, laquelle a pour caractère d'être susceptible de vérité ou de fausseté: ἀνάγκη τὴν αὐτὴν (δόξαν) ἀληθῆ εἶναι καὶ ψευδῆ (de an. III, 3.) Et (v. Eth. à Nicomaque VII, 5, 1147, A, 25) il y a deux sortes d'opinions, l'une a pour objet le général, l'autre se rapporte aux objets particuliers et est gouvernée par la sensation: ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἡ δ' ἑτέρα, περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις

ἡ δὲ ἀκρασία. Eth. Nic. VII, 5, 1147 a 25.

Ainsi la dialectique ne prend pas pour matière les faits directement observés, l'expérience, mais les opinions. Elle considère les thèses proposées par le sens commun ou par les philosophes, et en éprouve la valeur, mais sans aller jusqu'à la source même de ces opinions, laquelle est la connaissance

~~considération~~ de la nature elle-même. Elle cherche de toutes les opinions laquelle est la plus vraisemblable, ἐνδόξοτατον.

Procédés de la dialectique. — C'est un examen contradictoire (cross-examination). Elle cherche ce qu'on peut dire pour et contre une opinion. Elle pose des thèses προτάσεις, puis des antithèses ἐνστάσεις (Top. VIII 14)

L'ἔνστασις est une πρότασις ἐναντία, une proposition opposée à la première. (anal. priora II, 26) La πρότασις (Top. VIII, 14) consiste à faire un le multiple (ἓν ποιεῖν τὰ πλείω) c.à.d. à rassembler dans une seule proposition la matière de toute la discussion. Au contraire, l'ἔνστασις consiste à faire l'un multiple (τὸ ἓν πολλά); en effet, la contradiction ou bien distingue ἢ διαιρεῖ (elle dit: distingue) ou bien repousse, ἢ ἀναιρεῖ (tollit) accordant l'une, niant l'autre des propositions avancées, toute l'argumentation de l'Ecole se trouve en germe ici. La réfutation (anal. priora II, 20, 66, 8, 11) est ἀντιφάσεως συλλογισμός l'examen contradictoire du oui et du non. Le moyen-âge n'a vu que ce côté de la logique aristotélicienne. De là vient qu'il ne s'occupa jamais que de thèses, laissant là l'observation de la nature. Mais Aristote ici ne veut être que logicien et non pas, comme ailleurs, métaphysicien et savant.

Le dialecticien voulère à dépeindre des difficultés (ἀπορίαι) (Top. VIII, 11, 160, 11, 17) [illegible]

qui mugissent quand on veut les appliquer à des cas particuliers. De plus, la dialectique traite des ἀπορήματα avant de aborder les choses elles-mêmes. Étant donné un sujet, la dialectique cherche d'abord les thèses proposées et soulève en nombre le plus de difficultés possible. Mais le but de la dialectique n'est pas la dispute ou la simple réfutation. Le dialecticien n'est pas un ἐριστικός (Top. VIII, 5, 11) Soph. elen. 2, 165, B, 3 : διαλεκτικοὶ δὲ οἱ ἐκ τῶν ἐνδόξων συλλογιστικοὶ ἀπορήσεως ...

~~le dialecticien cherche le vraisemblable~~

l. 7 : ἐριστικοὶ δὲ οἱ ἐκ τῶν φαινομένων ἐνδόξων, μὴ ὄντων δὲ, συλλογιστικοὶ, /

φαινόμενοι συλλογιστικοὶ.

. Le dialecticien raisonne syllogistiquement d'après le vraisemblable ; l'autre (l'ἐριστικός) raisonne en prenant pour point de départ ce qui paraît vraisemblable et qui ne l'est pas.

Tout ceci se trouve appliqué Met. II c. 1 ;
ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προύργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς. Ceux qui veulent réussir dans leurs recherches feront bien de douter avec méthode, ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί. Λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντα τὸν δεσμόν. διὸ δεῖ τὰς δυσχερείας τεθεωρηκέναι πάσας πρότερον, τούτων δὲ χάριν καὶ διὰ τὸ τοὺς ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον, ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι· καὶ πρὸς τούτοις, οὐδ' εἴ ποτε τὸ ζητούμενον εὕρηκεν ἢ μή, γινώσκειν. τὸ γὰρ τέλος τούτῳ μὲν οὐ δῆλον, τῷ δὲ καλῶς προυπορήσαντι δῆλον. Cette partie très-importante de la méthode aristotélicienne fait penser au doute méthodique de Descartes. Cependant la différence

[illegible]

Il voudrait, en effet, tout démontrer ?!, et réduire à une intuition aussi restreinte que possible le point de départ de la démonstration. Au contraire, Aristote dit que les premiers principes universels ou même particuliers sont sans ἀπόδειξις, indémontrables. Mais il cherche les difficultés que soulèvent ces principes, quand on essaie de les appliquer à des cas particuliers. Descartes pense qu'on pourrait verweisen les premiers principes, les démontrer directement. Aristote n'admet pour eux qu'un nachweisen, c.-à-d. une démonstration indirecte, une preuve par les effets ou conséquences.

/ possible

??

On a vu déjà (Sophis. Elen.) que la dialectique n'est pas l'éristique. Cette dernière est à la logique ce que la sophistique est à la philosophie; elle se meut dans le domaine du συμβεβηκός, de l'accident, et cela à dessein. ~~Il en résulte que~~ Le critère de la sophistique n'est ~~plus~~ pas un critère intellectuel, mais un critère affectif. Mais la dialectique reste entièrement dans le cercle des opérations intellectuelles. Elle s'adresse (Rhét. I, 1, 1355, B, 17) à la δύναμις de l'intelligence; elle fait l'intelligence juge de la vraisemblance de ses syllogismes. L'éristique, au contraire, s'adresse à la volonté, et prend son critère dans les préférences individuelles (προαιρέσεις). L'éristique se contente d'une vraisemblance ~~admise~~ acceptée par l'auditeur: ὁ γὰρ σοφιστικὸς οὐκ ἐν τῇ δυνάμει, ἀλλ' ἐν τῇ προαιρέσει (Rhét. I, 1, 1355, B, 17)

Le plus bas degré de la sophistique est le συκοφαντεῖν (Sophis. VI, 2, 139, B, 26) —

— La rhétorique ressemble à la dialectique : elle en est cependant (ἀντίστροφος). Elle porte aussi sur le vraisemblable, mais seulement en ce qui concerne les mœurs et les affections ou passions des hommes (ἤθη καὶ πάθη). Elle porte sur les opinions relatives aux choses morales, ~~xx~~ la dialectique porte sur les choses physiques. Dans la rhétorique, l'induction devient παράδειγμα, exemple, et le syllogisme ἐνθύμημα, enthymème : ὡσαύτως καὶ οἱ ῥητορικοὶ συμπείθουσιν· ἢ γὰρ διὰ παραδειγμάτων, ὅ ἐστιν ἐπαγωγή· ἢ δι' ἐνθυμημάτων, ὅπερ ἐστὶ συλλογισμός. — (anal. post. I, 1, p. 71, A, 10). —

tandis que opinions relatives aux...

L'enthymème diffère du syllogisme moins encore par sa forme que par sa matière. Pour la forme, c'est un syllogisme à 2 propositions seulement, l'orateur sous-entend la troisième, n'ayant pas besoin de dire ce que tout le monde sait : mais ce n'est pas là l'important. ~~Cette forme de~~ Le syllogisme, est pour Aristote, la forme, le type de tous les raisonnements, et l'enthymème rentre ~~sous~~ dans cette forme comme ~~un~~ les autres raisonnements. mais il diffère d'un syllogisme proprement dit par sa matière. L'enthymème resterait enthymème, lors même que ses propositions seraient toutes les trois exprimées. (anal. prior. II, c 29 (bank) ou c. 27 : ἐνθύμημα μὲν οὖν ἐστι συλλογισμὸς ἀτελὴς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων. C'est un syllogisme imparfait, fondé sur des vraisemblances ou des signes, c.à.d. que les raisons ne tirent ici non pas de l'essence même des choses, mais ~~des qualités~~ caractères unies plus ou moins accidentellement à cette essence. Voici la définition : εἰκὸς δὲ καὶ σημεῖον οὐ ταὐτόν ἐστιν· ἀλλὰ τὸ μὲν εἰκὸς ~~καὶ σημεῖον~~ ἐστι πρότασις

raisonnements.

Du terme εἰκὸς & σημεῖον.

ἔνδοξος. ὃ γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὕτω γινόμενον, ἢ μὴ γινόμενον, ἢ ὄν, ἢ μὴ ὄν. τοῦτό ἐστιν εἰκός· οἷον, τὸ μισεῖν τοὺς φθονοῦντας ....
σημεῖον δὲ βούλεται εἶναι πρότασις ἀποδεικτική, ἢ ἀναγκαία, ἢ ἔνδοξος (une proposition qui peut être apodictique ou nécessaire ou vraisemblable c.à.d. qui suppose un lien entre deux choses données, de telle façon que de la première on puisse conclure la seconde), οὗ καὶ ὄντος, ἐστὶν ἢ, οὗ γενομένου πρότερον ἢ ὕστερον γέγονε τὸ πρᾶγμα· τοῦτο σημεῖόν ἐστι τοῦ γεγονέναι, ἢ εἶναι (anal prior II, c. 19). L'enthymème est donc un syllogisme qui tire ses raisons non de l'essence même des choses, mais de généralisations purement empiriques, ou même ~~des~~ de simples signes. Il y a donc deux sortes de prémisses : celles qui se tirent de l'essence même des choses, et qui constituent la démonstration proprement dite; celles qui se tirent des choses liées d'une façon plus ou moins contingente à l'essence des choses ; celles-ci ~~constituent~~ sont la matière de la dialectique et des modes d'argumentation qui s'y rattachent. Quant aux prémisses qui se tirent de ~~simples~~ signes ≠ liés à l'essence des choses d'une façon toute relative aux préférences de l'individu, à sa manière de sentir, celles-ci ~~constituent seulement~~ sont la matière de l'éristique ; ce n'est plus la pure logique, il y entre un élément affectif et moral.

La dernière opération de la logique réelle est la <u>définition</u>, ὅρισμος (anal. post. II et topiques) de τὸ τί ἦν εἶναι, objet de la définition, est la fin de la raison. Aristote identifie le τὸ τί ἦν εἶναι

avec l'αἰτία. Il dit à peu près indifféremment savoir, c'est connaître le τό τί ἦν εἶναι, & : savoir, ~~ou~~ c'est connaître l'αἰτία. (Met. VII, 6, 1031, B, 20 : τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον, τοῦτό ἐστι τό τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι. — (Anal. post. I, 2. ἐπίστασθαι δέ οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, ὅταν τήν τε αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τό πρᾶγμά ἐστιν. La définition doit donc représenter l'essence ou la généralité des choses (les deux ne font qu'un). En effet, pour Aristote, ~~une~~ chose n'est pas un simple point d'intersection déterminé par le croisement des essences générales : ce n'est pas un résultat, c'est une unité qui a son évolution propre à travers les accidents qui résultent pour elle de ses rapports avec les autres choses. La science isole les êtres individuels pour en sonder et reconnaître le fonds propre.

Rapports de la définition avec la démonstration et l'induction. — La définition peut s'obtenir soit par la démonstration, soit par l'induction. Cependant définir n'est pas démontrer et démontrer n'est pas définir. Donc ce qui se démontre ne comporte pas une définition. En effet, on démontre notamment des propositions négatives et particulières (fig. II et III du syllogisme) or une définition est une proposition générale et affirmative ; générale, puisqu'elle doit embrasser toute l'extension du sujet ; affirmative, puisqu'elle est relative à quelque chose qui est : anal. post. II, 3 : ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις, ἆρ' ἔστι, τό αὐτό καὶ κατά τό αὐτό ὁρισμῷ εἰδέναι, καὶ ἀποδεῖξαι. Ἢ ἀδύνατον ; ὁ μέν γάρ ὁρισμός τοῦ τί ἐστιν εἶναι δοκεῖ. τό δέ τί ἐστιν ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορητικόν. συλλογισμοί δ' εἰσίν οἱ μέν στερητικοί, οἱ δ' οὐ

καθόλου· οἷον, οἱ μὲν ἐν τῷ δευτέρῳ σχήματι στερητικοὶ πάντες· οἱ δ' ἐν τῷ τρίτῳ οὐ καθόλου.–

De plus, ~~dans~~ même dans la figure 1, certaines démonstrations se rapportent à des propriétés distinctes de l'essence: εἶτα, οὐδὲ τῶν ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι κατηγορικῶν ἁπάντων ἐστὶν ὁρισμός· οἷον, ὅτι πᾶν τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει. Le fait que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, ~~c'est~~ n'est pas l'essence même ~~de la chose~~ triangle. Or une définition doit toujours donner l'essence même de la chose et non pas une propriété. / simple

Réciproquement, tout ce qui se définit ne se démontre pas. Anal. post. II, 3, 90, B, 19. Ainsi, les démonstrations doivent partir de définitions indémontrables: αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων ὁρισμοί, ὧν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις. Il y a donc des définitions indémontrables. En effet si les principes étaient démontrables, il serait un progrès à l'infini; la démonstration serait plus possible: εἰ ἔστιν αἱ ἀρχαὶ ἀπόδεικται, καὶ τῶν ἀρχῶν ἀρχαί, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον βαδεῖται· εἰ τὰ πρῶτα ὁρισμοὶ ἔστιν, ἀναπόδεικτος.–

Et même, il n'y a pas de cas où une démonstration et une définition coïncident exactement. En effet, la définition et la démonstration n'ont pas le même contenu. (anal post II, 3, 90, B, 30: ὁρισμοῦ μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας· αἱ δ' ἀποδείξεις φαίνουσι πᾶσιν ὑποτιθέμεναι, καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστιν. la démonstration suppose et prend pour accordé le τί ἐστιν) ἔστι δὲ καθόλου, τί καὶ, καὶ τί τὸ συμπερασμα.–

loin de se conformer avec elle.

Ainsi la définition est la condition de la démonstration. Elle lui fournit le τί ἐστιν.

De plus, la démonstration affirme une chose d'une autre, ce que ne fait pas la définition id, 90, 8, 35 — Enfin, la définition donne le τί ἐστιν, la démonstration le ὅτι ἐστιν (id. 90, 8, 39) — [La définition ne peut sans cercle vicieux résulter d'une démonstration (anal. post. II, 4) parce qu'alors il faudrait que les trois termes du syllogisme fussent coextensifs entre eux, puissent se substituer l'un à l'autre, ce qui reviendrait à mettre déjà dans les prémisses même le contenu de la conclusion. Le syllogisme alors ne serait qu'apparent, il n'y aurait plus progrès, c. est-à-dire marche d'une proposition donnée à une proposition différente. Il n'y a réellement syllogisme que lorsque le grand terme est non pas l'essence, mais un simple prédicat du moyen terme, et le moyen, non pas l'essence, mais un simple prédicat du petit. Il suit de là que la conclusion donne non pas la définition ou l'essence, mais un simple prédicat de la chose en question. En anal post II, 4. supposons que l'on veuille définir l'âme un nombre qui se meut lui-même; ~~or l'âme est~~ on dira: tout ce qui est cause de sa propre vie est un nombre qui se meut lui-même; or l'âme est cause de sa propre vie. — donc l'âme est un nombre qui se meut lui-même. — Mais ce syllogisme prouve ~~en effet~~ bien que l'âme est bien un nombre qui se meut lui-même; il ne prouve pas que ce concept épuise toute l'essence de l'âme. Pour que la conclusion fût une définition, il faudrait dire: la définition de ce qui est cause de sa propre vie est un nombre qui se meut lui-même.

pour obtenir cette définition à l'aide d'une démonstration:

donc — etc — Mais on ne fait là qu'une pétition de principes : les prémisses contiennent déjà explicitement tout ce que doit contenir la conclusion. Il ne suffit donc pas que A convienne à B, et B à Γ pour que A soit l'essence même de Γ, τὸ τί ἦν εἶναι. [Et lors même que l'on obtiendrait une définition à l'aide de la division platonicienne (διαίρεσις) on ne ferait pas toujours un syllogisme, car à cette διαίρεσις il manque (c. 5), pour faire une démonstration, précisément le moyen terme. La διαίρεσις pose une alternative de 2 termes, mais sans dire pour lequel des deux nous devons opter, sans opter elle même. Ainsi la démonstration ne peut, en aucune façon, engendrer la définition, puisque au contraire elle la suppose.

Est ce donc l'induction qui fournit la définition ? Pas davantage (c. 7). L'induction procède de l'observation du particulier. Elle peut donc montrer le ὅτι, le "que" en un mot, qu'une chose existe ; mais elle ne donne pas l'essence, τί ἐστιν. Elle montre bien qu'une chose dont on a déjà la définition, est ou n'est pas : mais ce n'est pas elle qui donne la définition. —

La définition ne vient donc ni de la démonstration ni de l'induction. Mais en combinant les deux ~~choses~~ opérations, peut-être arriverait-on à quelque résultat. L'expérience et l'induction nous font connaître que certaines déterminations appartiennent aux objets. Nous connaissons d'abord les manières d'être des choses par l'expérience et l'induction : puis, de deux choses l'une : ou ces choses ont leur cause en elles-mêmes, ou bien leur cause est distincte d'elles. Si la chose a sa cause en elle-même, ~~il y a par de raisonnement~~

la définition se fait ~~alors~~ sans l'intervention du raisonnement. Le νοῦς intervient pour dégager le nécessaire et le général des données particulières et contingentes de l'expérience. Si la chose a sa cause en dehors d'elle, le raisonnement est nécessaire pour rattacher cette chose à une autre, plus générale; et quand on a de cette façon déterminé l'objet, on en a la définition. La définition c'est l'énonciation du genre et de la différence. Topiques VI, c. 6 (p. 214 Bonitz) εἴπερ δεῖ μὲν διὰ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν ὁρίζεσθαι τὸν καλῶς ὁριζόμενον.

| 141 I, 26

Aristote se représente les genres et les espèces comme formant une série continue, qui va du général suprême au particulier. Les deux termes extrêmes de la série sont connus et définis immédiatement; ce qui est intermédiaire se définit médiatement. Et chaque ordre de science a ses principes propres immédiats, qui ne se déduisent pas des principes universels. Chaque science forme ainsi comme un monde séparé. Le passage du logique au réel, du général au particulier n'est pas purement analytique, et c'est pour cela qu'Aristote refuse de voir dans la démonstration le procédé générique de la définition. Il y a deux sortes de définitions: les unes, au commencement de la science, propres à chaque science, immédiates; les autres dérivées qui rattachent le particulier au général, et qui se trouvent au terme de la science. Mais la définition ne peut ~~ne~~ venir ni de l'induction ni de la démonstration, parce qu'elle montre l'essence même de la chose, laquelle est engendrée par une différence propre qui s'ajoute à un genre donné —

| plus

Camille Julliard

32ème Leçon

Aristote :

Résumé des leçons précédentes. —

De la Connaissance sensible.

Aristote:

De la connaissance sensible.

Nous avons ~~On a cité~~ traités deux questions : 1° qu'est-ce que la science ? 2° Comment la science est-elle possible ? C'est d'abord le problème de la logique considérée comme science ; ~~ensuite~~ de la logique considérée comme art. La méthode suivie a été toute spéculative : le raisonnement en faisait le fond, parce qu'on cherchait ~~en effet~~ à déterminer des idées nécessaires : on l'observation ne donne rien que de contingent. [La science est/c ~~elle essentiellement~~ ~~Le~~ La connaissance ~~dite~~ de nécessaire en tant que nécessaire, c'est-à-dire la connaissance des choses par leur cause, ~~en tant qu'elle~~ ~~du sens objectif~~. Or connaître une chose par sa cause, a priori, c'est en comprendre la nécessité.

Pertinemment

La science ainsi définie ~~est~~ a un objet plus précise et plus positive que dans Platon. En même temps, Aristote légitime un mode inférieur de la pensée, l'opinion vraie, ou la détermination du probable dans l'ordre des choses contingentes. Le contingent existe, il est réel objectivement et non pas seulement relatif à notre manière de voir. Il y a des choses qui peuvent être ceci ou cela, mais pourtant sont plutôt ceci ou cela. Cette réalité qu'Aristote admet un possible a pour conséquence un mode inférieur de connaissance, lequel aussi est légitime.

En second lieu, la science proprement dite est ~~[illegible]~~ par la démonstration. Celle-ci consiste à trouver ~~[illegible]~~ un moyen terme qui rattache l'un à l'autre un sujet et un prédicat. Le moyen terme est ainsi ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ dans la nature. La démonstration manifeste ainsi la nécessité des choses. Elle

exige deux sources de connaissance : l'expérience fécondée, développée par l'induction, et l'intuition intellectuelle ou νόησις ; d'une part, connaissance du καθ' ἑκάστον, de l'autre, du καθόλου, perception immédiate des principes. Ces deux opérations, pour Aristote, sont logiquement distinctes ; et toutes deux irréductibles, mais, en fait, ne se séparent pas dans l'esprit de l'homme, où l'une est, pour ainsi dire, que la doublure de l'autre. Toutes deux portent sur la même chose, ~~[illegible]~~ par l'être lui-même. L'induction ~~[illegible]~~, quand elle ~~[illegible]~~ dégage les principes, ne fait que tirer ce qui s'y trouve contenu, à savoir, le général ; que nous (ou autres hommes) ne pouvons voir que dans le particulier. C'est la ~~[illegible]~~ théorie de l'immanence, la réduction de la forme et de la matière, de l'acte et de la puissance ; et il en résulte que le général et le particulier, au point de vue de l'être, ne font qu'un ; c'est dans le particulier que nous voyons le général, et non pas ailleurs. Il n'y a pas, à vrai dire, deux sources d'informations, deux ordres d'idées réellement distincts ; ~~ce n'est pas cette doctrine, pas~~ les sens et la raison ne sont pas considérés comme fournissant ~~[illegible]~~ deux objets hétérogènes qu'il s'agit de concilier entre eux : ~~qu'on doit concilier ensuite~~. ~~Raisonnés~~ l'induction et la νόησις ne sont que deux manières de considérer les mêmes choses ; la νόησις est le point de vue de l'esprit pur, le point de vue divin ; l'ἐπαγωγή est le point de vue humain. Cette logique d'Aristote ressemble à celle de la science moderne. L'a priori d'Aristote est, en un sens, le même que celui de nos positivistes : c'est le général, et il ne fait qu'un avec les faits dont il doit rendre compte. Il n'est pas puisé à une autre source ; ce n'est pas le ~~[illegible]~~ sujet pensant qui le tire de son propre fonds pour l'imposer ensuite aux choses. ~~Mais~~ à

des perceptions

au fond,

n'est que l'élément le plus général des choses. Le Kantisme est bien différent. Pour Kant, l'a priori est la connaissance des notions que l'esprit porte en lui en tant qu'esprit, et non pas de notions qu'il a reçues de l'influence des choses extérieures. Les lois que la métaphysique kantienne impose à la nature sont les lois du ~~l'esprit~~ sujet pensant. La science moderne ~~fait~~ soutient ~~tout~~ au contraire que nous ne ~~créons rien~~ créons nullement, mais que nous découvrons seulement les lois des choses. Aristote était de ~~ce~~ son avis. — ~~Cependant~~ Toutefois, sa νόησις n'est pas ~~tout à fait~~ simplement le dernier terme de l'Ἐπαγωγή ; c'est bien un mode de connaissance distinct. Seulement, en vertu de l'harmonie préétablie qu'Aristote suppose toujours entre l'esprit et les choses, la connaissance particulière due à l'expérience, d'une part, et, d'autre part, cette connaissance, affranchie de l'expérience, peuvent coïncider exactement. L'expérience, à laquelle la νόησις est ainsi constitutionnellement présente, reste la source de la science pour l'homme, et les choses particulières qu'elles nous ~~font~~ connaître doivent être rangées dans deux catégories de principes immédiats (ἀπόδεικτα), les κοινὰ et les ἴδια. Les κοινὰ sont déterminés par l'intuition pure, si bien que dans cette détermination l'expérience joue un rôle aussi faible que possible. Au contraire, pour les ἴδια, l'expérience joue un rôle plus important encore. Néanmoins, les principes propres à chaque science sont déterminés par la νόησις, ex. : les définitions mathématiques. Les ἴδια sont des principes matériels, et les κοινὰ des principes purement formels ; entre eux la différence est la même qu'entre

| plus-mêmes

| car elle est illuminée par la νόησις immédiatement l'expérience.

| plus encore

mination des uns que dans celles des autres. Voilà pour la science.

Quant à l'opinion vraie, ce qui la rend possible, ~~c'est~~ sont les principes communs, νοῦς, qui ne sont jamais absents de l'esprit, parce qu'un minimum d'expérience suffit à les faire passer à l'acte. Mais les ἰδέα sont les termes des raisonnements qui ~~donnent les~~ n'aboutissent qu'à des opinions vraies. Ici, nous n'arrivons pas à déterminer les principes propres des choses dont nous parlons: ~~cette induction particulière est gouvernée par le principe de causalité, ou même par celui de finalité, mais pas aux sensibles~~ N'ayant à sa disposition que des faits et des principes communs, elle ne démontre pas; car, pour démontrer, il faut, en outre, des principes propres; à mesure que la science acquiert davantage des principes propres, elle remplace l'induction par la démonstration. C'est ce qui s'est fait pour la mécanique céleste, depuis qu'elle a son principe propre, le principe de la gravitation.

/sans principes pr. le raisonnement il s'agit ici

/pouvons - nous

Cette distinction des ἰδέα et des νοῦς est très-féconde. Il semble difficile de dire que c'est par l'induction pure et simple, l'induction empirique, que nous arrivons aux principes premiers. Il reste toujours ce caractère de nécessité qui paraît incompatible avec l'expérience. Ces principes ne sont donc pas purement empiriques. Alors la solution d'Aristote semble la plus satisfaisante. C'est l'expérience qui les fournit, non l'expérience ~~en tant que~~ comme telle, mais l'expérience accompagnée du νοῦς.

L'opinion vraie est donc possible par l'induction que gouvernent les principes communs, sans principes propres. L'induction est un syllogisme sans moyen terme, et ce sont les ἰδέα qui fournissent les moyens termes. Toute la science

prévoir se mettre dans les cadres du syllogisme, dont les noms fournissent ~~les grands termes~~ l'élément général (grand terme), les faits ~~les moyens~~ spécifique (moyen terme), et l'expérience ~~les petits~~ l'élément particulier (petit terme). Quand les principes propres font défaut, il n'y a pas ~~aucun plus~~ de moyen terme. Ce qui le remplace, c'est l'opposition le signe et défaut de la cause, l'induction recourt au signe. Un signe n'est pas une cause, parce qu'entre le signe et la chose signifiée, il n'existe qu'un rapport ~~de fait~~ de coïncidence, sans génération, et, par suite, sans nécessité.

La définition est, ou le terme de la science, ou son point de départ. Elle est immédiate pour les principes universels, médiate pour les choses particulières, parce que, en ce qui les concerne, elle doit énoncer les causes des choses, et que ces causes en sont distinctes. Lors même qu'elle est médiate, elle ne se confond pas avec la démonstration, parce que le prédicat y ~~est~~ doit toujours être extensif au sujet, le prédicat et le sujet doivent avoir même contenu. Dans une démonstration, on va toujours du plus général au moins général, le prédicat étant plus général que le sujet. Mais la démonstration se confine avec l'induction pour rendre possible la définition. Elle circonscrit l'objet auquel elle s'applique: elle en fixe un individu parfaitement déterminé, et cette opération est celle du νοῦς, présent dans l'induction, et ~~l'extrême~~ autour de la démonstration. La définition intellectuelle aussi les matériaux fournis par l'expérience.

Sinal. poster. p100 B. 14

Sans doute, nous ne pouvons connaître les principes premiers par eux-mêmes, ~~cette~~ la raison, à son tour, suppose

~~général, mais est comme pour la sensation. Mais il y a des opinions vraies et des fausses : si quoi tient cette différence ? c'est que les premières immédiatement du νοῦς, et que dans les autres la participation du νοῦς est moins directe. Cette raison est cause du λόγος.~~ Mais c'est le νοῦς lui-même qui crée la jonction de l'induction et de l'intuition. Comme rien ne peut être plus vrai que la science, sinon le νοῦς, auteur de la science, le νοῦς est principe. C'est le véritable principe de la science, le principe des principes. ~~Toute science est donc à dire opposé à l'opposé des sensations~~ Le νοῦς domine les sciences et les sciences dominent les choses particulières. Δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ καὶ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ. An. post. (fin)

Il y a donc trois degrés dans la connaissance : le νοῦς, premier principe des sciences ; les κοινά et les ἴδια, et le καθέκαστον.

× × ×

Toute cette théorie d'Aristote est dominée par deux ordres de principes : ce sont d'abord des principes matériels. 1° l'objectivisme, càd. la doctrine suivant laquelle la connaissance est la représentation, dans l'esprit ~~de la pensée intuitive~~, d'une nature des choses qui existe en dehors de la pensée. Aristote comprend ainsi la connaissance de ~~l'être~~ lui : l'être est cause de cette connaissance ; l'esprit dépend des choses et gravite, pour ainsi dire, autour d'elles : les lois de la connaissance se règlent sur celles de la nature. — 2° postulat d'une harmonie parfaite entre la nature de l'esprit et la nature des choses, si bien que, quand l'esprit pense par lui-même, indépendamment de l'expérience, ses pensées sont néanmoins conformes à la réalité.

~~Après~~ Outre ces deux principes matériels, il y a un

C'est celui qui est le souvent exprimé par la formule !

principes régulateurs. (ἀράχνη σοῦν ar, le relatif suppose l'absolu, le dérivé suppose le primitif, et le médiat l'immédiat.

Rien d'étonnant que ces principes aient été reçus dans un temps où les conditions subjectives de la connaissance étaient encore peu connues, où le sujet était peu considéré en lui-même. Aujourd'hui, l'idéalisme est plus en faveur que l'objectivisme. C'est que dans les choses, nous trouvons des déterminations comme le nombre ~~l'~~ infini. Il nous semble qu'un nombre infini ne peut être réalisé : pourtant, qu'est-ce que l'espace le temps ? Nous trouvons ainsi dans les choses beaucoup d'absurdités, qui nous forceraient de renoncer au principe de contradiction. Nous remplaçons alors l'infini par l'indéfini ; nous regardons le nombre infini comme une loi de l'esprit qui refuse de s'arrêter jamais dans la synthèse, soit de la progression, soit de la régression. Nous considérons ainsi le nombre infini, non plus comme réalisé dans la nature, mais comme un besoin de l'esprit.

qui ne nous paraissent pas susceptibles de réalité objective.

Sans un nombre infini d'objets pour les remplir.

Si nous devions considérer en caractères comme objectifs. c'est-à-dire pour un simple besoin de l'esprit.

L'idéalisme substitue aux choses prétendues réelles non des actes ou même des tendances de l'esprit. Il évite par là des contradictions : les Anciens ne les voyaient pas, ou du moins, Aristote crut les lever par ses concepts de puissance et d'acte. Quant aux ~~grands~~ principes (ἀράχνη σοῦν ar) ~~ils ont leur~~ il a sa source dans le besoin de l'esprit, d'une science parfaite, d'une certitude absolue, ~~et~~ supposant des premiers principes, universels et nécessaires.

bien

régulateur

Considérée

Nous avons étudié la logique comme science

comme cet. Il nous reste à en considérer le côté psychologique. Comment, en fait, arrivons-nous à connaître? C'est ce que l'observation seule peut nous apprendre. La ψυχή est un être qui participe de la δύναμις: il y a du hasard dans ses opérations. Donc ici, la méthode rationnelle ne peut être suivie; il faut observer. Quelle idée générale Aristote se fait de la nature de l'âme? On sait que tout se tient dans son système, où ~~souvent~~ le grand n'est que le petit développé, et, le petit, un résumé du grand. L'âme (ψυχή), est une essence ~~pour lui~~ (οὐσία). C'est l'essence achevée ou l'acte d'un corps naturel qui possède la vie en puissance. Ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ἐνδυνάμει ζωὴν ἔχοντος δυνάμει (De an. II, 1. 412. A, 28) Aristote attribue une âme à tout être vivant. La psychologie embrasse la totalité des êtres vivants; elle embrasse aussi la ~~physiologie~~ physiologie; les deux sciences se mêlent chez lui. L'âme est une entéléchie, dit-il. L'entéléchie (ἔντελες ἔχω) est la perfection, la réalité, le dernier terme d'une ~~progression~~ évolution: c'est l'acte, en un mot, la réalisation pleine et entière. La définition d'Aristote ~~veut dire~~ signifie, entre le corps et l'âme, la différence ne porte pas sur le contenu, mais seulement sur le degré de réalisation: le corps et l'âme, abstraction faite de cette différence de développement, ne font qu'un. L'âme est le but auquel ~~tend~~ le corps, mais un but non distinct de lui. Le corps, c'est ce qui doit réaliser l'âme;

Les facultés de l'âme sont les suivantes: δυνάμεις δ' εἶναι φασιν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν. De omnina II, c. 3. 414
Ces facultés forment une hiérarchie et cette hiérarchie est telle que chaque faculté supérieure suppose les facultés inférieures: mais la réciproque n'est pas vraie. Le plus contient le moins, s'applique pas à la faculté la plus élevée ~~et~~

~~une faculté plus grande encore~~, le θεωρητικὸς νοῦς, ~~qui~~ peut exister séparément. Les plantes n'ont que le θρεπτικόν, la faculté de croître; les animaux ont de plus, l'αἰσθητικόν. Les animaux
l. cit. 413 B. 2 ont tous la ~~première~~ plus basse de ~~toutes~~ les sensations, le toucher ἁφή. Sans la faculté de croître, la sensation n'existe pas; au contraire, la puissance nutritive existe fort bien sans la puissance sensible, ~~comme~~ par exemple dans les plantes. Quant à
à l'αἰσθησις, λογιστικὸς et au θεωρητικὸς νοῦς, il faut les distinguer. Aristote
d'ailleurs dit que l'homme est l'être le plus parfait que nous connaissions, il ne dit pas que ce soit le plus parfait possible.

II, c. 2 Quant aux rapports qui existent entre cette âme et le
sensible, il est dit qu'elles sont entre elles dans un rapport analogue à celui de la santé et de la santé du corps qui jouit de la santé. L'ἐπιστήμη ou l'ὑγίεια est la forme, la ψυχή est comme le corps qui reçoit la santé, c'est le δεκτικόν, l'être passif qui reçoit la forme. Ἡ ψυχὴ δὲ τούτῳ
II, 414 a 13 ᾧ ζῆμεν, καὶ αἰσθανόμεθα, καὶ διανοούμεθα πρώτως, — grâce à quoi nous commençons à vivre, à sentir, à penser. C'est l'âme qui entre en mouvement pour réaliser vie, sensation et pensée. Ainsi l'âme est passive à l'égard de la science: c'est la science qui la forme, l'âme reçoit son action, et peu à peu la réalise: elle est le δεκτικόν.

Quelle est la nature générale de l'αἴσθησις, point
414 b de départ de la connaissance? Elle est définie: ἡ δ' αἴσθη-
l. cit. c. 5 σις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει. La sensation consiste à se mouvoir d'un mouvement reçu, d'une passion; c'est un changement, ἀλλοίωσις. Ce mouvement est rendu possible par le corps. Mais il y a deux sortes de changements. Οἷα
Cat. c. 5, 4 b 2 ἔστι δὲ ἀλλοιοῦν [illegible] ἄλλο [illegible] μὲν φθορά τις

ὑπὸ τοῦ ἐναντίου. Le pâtir a deux sens ; d'abord le pâtir qui est la destruction d'une chose par son contraire, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος, ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου, οὕτως ἐν δυνάμει ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν ; — L'autre, la conservation ~~qui~~ de ce qui n'est qu'en puissance, conservation produite par ce qui est en acte et semblable. Ainsi, l'être pensant, quand il pense, disons-nous qu'il change ? ~~De même~~ Non : de même, lorsque l'architecte bâtit, il demeure architecte. Il faut, ou bien dire qu'il ne change pas, ou bien admettre deux sortes de changement, le changement priv~~ et~~ celui qui a pour terme la réalisation de la nature même de l'être dont il s'agit. Or, en ce qui concerne la faculté de sentir, le premier changement se produit sous l'influence du sensible, αἰσθητόν ; mais, une fois ce changement produit, la faculté de sentir ne se modifie ~~passe~~ ~~ayant~~ pour ~~la science et la sensation~~ se réaliser davantage.

Cette théorie permet de répondre à la question de savoir si nous connaissons par le semblable ou par le contraire. Les uns, comme Parménide & Empédocle, disent que la connaissance se fait par un rapport de similitude ; le semblable n'est connu que par son semblable. Héraclite, Anaxagore, soutenaient de leur côté que les contraires sont connus par les contraires. ~~Ceux~~ Les uns ~~et~~ les autres ont raison, dit Aristote, et l'origine, en effet, le sujet sentant πάσχει ὑπὸ τοῦ ἀνομοίου, il ne participe encore en rien du sensible, il subit l'action d'une chose contraire. Mais, dès que le mouvement est produit, le mobile est de même nature que le moteur, πάσχει ὑπὸ τοῦ ὁμοίου. L'acte une fois commencé, la sensation est ~~bien~~ en rapport du semblable au semblable.

Aristote se demandait aussi comment il se faisait que le sens aperçoit la terre, le feu, etc., qui sont lors

de nous, et ne voit pas ces éléments en nous, ~~en nous~~ dans les 11
organes des sens. ~~C'est~~ Cette question résulte de l'hypothèse d'après laquelle
les ~~objets sensibles~~ organes des sens sont de même nature
que les objets sensibles qu'ils nous font connaître. | La faculté
sensible en elle-même n'est qu'une puissance, et ne
devient acte que sous l'influence du sensible. ~~De ainsi de la~~
~~qu'entre l'ἀισθησις et l'αἰσθητόν, c'est la relation entre~~
~~elle de la puissance et de l'acte~~. D'où la nécessité d'un objet
extérieur. Aristote distingue ainsi l'αἰσθάνεσθαι du θεωρεῖν.
La sensation résulte de choses extérieures, ἔξωθεν ; l'acte est
en dehors du sujet sentant. Les deux, le sensible et le
sentant, concourent pour former une sensation réelle : la sensa-
tion est l'acte commun du sensible et du sentant. La
sensation est la forme des objets, reçue dans l'esprit
sans leur matière, de même que la cire reçoit la forme
du cachet, sans recevoir la substance dont le cachet est
fait. Ainsi, pour que la sensation ait lieu, il faut une
proportion entre les sens et la forme qui entre en rapport
avec lui. — L'idée générale de cette théorie consiste à
appliquer aux rapports du sujet et de l'objet, des
catégories tirées de la considération de l'être seul, à ram-
mener l'opposition du sujet et de l'objet, à celle des
degrés de l'être. ~~Le~~ L'opposition de la pensée ~~et~~ ainsi
et de l'être est ramenée à celle des degrés ~~dans~~ de
l'être seul. Le sensible est l'acte, et le sentant la
puissance. C'est une manière d'éluder le grand
problème : comment l'objet peut-il entrer dans le
sujet, l'être devenir idée ? Pour nous, ce passage de l'être
à la pensée ou science est la chose la plus difficile.

nos

Aristote a résolu un problème que

l. at. 417, B, 20

l. at. III, 2, 426 A. 15

Aristote élude la difficulté. Pour lui, le sujet n'est ~~chose~~ qu'un degré de l'être inférieur. Il ne se demande pas comment la chose réelle peut devenir chose sentie, parce que, dans ~~la chose sentante~~ le sujet sentant, il ne voit qu'un degré inférieur de cette chose ~~sentie~~ elle-même.

Leçon XXXIII.

Aristote

De la connaissance sensible (Suite).

R. le Bris

Leçon XXXIII.

Aristote

De la connaissance sensible. (Suite).

Ce qui caractérise l'animal, c'est la sensation, modification produite dans le sujet sentant par le sensible; le sensible c'est le particulier. Dans la sensation, l'objet doit être distinct du sujet; la sensation vient à l'âme du dehors. C'est le contraire pour la pensée (θεωρεῖν), où l'objet est le général, lequel est homogène par rapport à l'âme, et réside dans l'âme même, ainsi la pensée est à la disposition de l'âme, dépend d'elle; tandis que la sensation n'en dépend pas. ~~Lui même~~ Dans la sensation l'âme subit l'action d'une chose contraire à sa nature, πάσχει ὑπὸ τοῦ ἀνομοίου, du moins au début; ~~mais~~ ensuite, une fois mise en mouvement par l'objet, elle lui est ~~en quelque sorte parente avec~~ semblable

~~lui~~, πάσχει ὑπὸ τοῦ ὁμοίου.

De plus Aristote applique au sentant et au sensible ses catégories de la puissance et de l'acte. Il ramène la distinction de l'objet et du sujet, de la chose telle qu'elle est en soi et telle qu'elle est ~~conçue~~ sentie, à une distinction de degrés dans l'être. Pour nous ce sont ~~là~~ deux problèmes différents : (que ceux des) rapports de la puissance et de l'acte, (et ceux des) rapports de l'objet et du sujet, (c'est-à-dire que ceux) ~~ou~~ de l'être et du connaître. Pour Aristote ce n'est qu'un problème : l'évolution de l'être lui-même. C'est qu'il se place à un point de vue objectif, et même ~~scientifique~~ et physiologique comme les savants contemporains pour qui la question du passage de l'être au connaître, de la chose à l'idée, (ou fond) n'est même pas posée. C'est s'arrêter aux modifications objectives du sujet sentant, sans pénétrer jusqu'au sujet proprement dit : au moi. ~~Pour le problème de la connaissance n'est pas~~ Pour Aristote, l'objet est l'ἐντελέχεια, l'acte ; et la connaissance consiste pour le sujet à s'identifier avec l'objet, à se faire objet. La nature propre du sujet n'est pas considérée, on conçoit seulement le sujet comme pouvant devenir l'objet. C'est presque la

doctrine de Herbert Spencer : adaptation des rapports internes aux rapports externes. Seules les conditions de la connaissance sont étudiées ; mais le fait même de la connaissance, le passage de l'objet au sujet, ne l'est pas. Avant la sensation, l'âme est une simple puissance, sans idée ~~toute~~ faite, innée ; elle est comme une table sur laquelle rien ne se trouve écrit en acte, ὥστε ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον (De An, III, 4, 14, 430, A, 1). Rien ne s'y trouve que la faculté de concevoir des idées ; mais c'est assez, toute la science est déjà dans l'âme, en puissance.

La sensation, dit encore Aristote (De An. III, 2, 426, A, 15) est l'acte commun du sensible et du sentant. Mais ce rapport d'acte à puissance n'existe entre la chose et l'âme que si la chose est susceptible d'être sentie, et l'âme capable de sentir. Il suit de là que ~~Or la chose est sentie pour l'âme non pas en tant que particulière. Le~~ le sujet ne reçoit pas toute la chose. En effet dans la chose il y a 2 éléments : l'un qui fait qu'elle existe au dehors : cet élément lui appartient en propre et ne peut entrer dans l'âme ; — l'autre est

l'espèce sensible (εἶδος αἰσθητόν) qui seule peut entrer dans l'âme.

La sensation ~~saisit~~ saisit l'action de ce qui ~~le~~ possède, ~~par exemple~~ un élément sensible, comme la couleur ou le son, non pas en tant que ~~chacun de ces~~ l'objet est particulier, mais en tant qu'il ~~a un~~ (possède) un caractère général, une essence. La sensation saisit l'objet non καθ' ἕκαστον, mais comme tel ou tel, τοιόνδε. C'est là l'origine de la théorie des espèces sensibles reçue au moyen âge. Saint-Thomas y vit la condition de la certitude touchant l'existence du monde extérieur (1. qu 85.). Les espèces sensibles, dit-il, doivent être considérées non pas comme le terme (réel) de la connaissance, mais seulement comme ~~la~~ un moyen par lequel nous arrivons à connaître (les choses); les espèces sensibles étant immédiatement rattachées par la perception au sujet de ces espèces, la perception saisit, avec ces espèces, la chose sensible elle-même. Pluzard ~~on reprocha~~ les héritiers des scolastiques reprochèrent à Locke d'avoir considéré les espèces sensibles non comme ~~la~~ l'objet quo (ou instrumental) mais comme ~~la~~ l'objet quod, c'à d comme ~~l'objet~~ terme même de la connaissance, ~~et non comme un~~

~~[illegible]~~ Mais déjà Descartes combattait ~~[illegible]~~ les espèces sensibles. Il n'admettait ~~[illegible]~~

que contiennent les canaux de l'appareil auditif, etc.

Aristote compare aussi les cinq sens entre eux. Le tact est le sens inférieur que tous les autres présupposent. Il appartient à tous les animaux (De An. 2, 3, 414, B, 3). Si les organes des autres sens subissent une impression trop forte, ils sont détruits mais sans que la vie disparaisse. Au contraire si l'organe du tact est détruit, la vie elle-même disparaît (12, 13, 424, B, 22). Les deux sens le tact et le goût servent aux besoins inférieurs de notre nature. Au-dessus sont la vue et l'ouie les plus élevés de nos sens parce qu'ils servent davantage au développement intellectuel, l'ouie surtout qui rend possible l'enseignement par la parole (De Sensu, 1, 436). Le tact et le goût sont chez l'homme d'une sensibilité plus grande que chez les animaux, dit Aristote. C'est le contraire pour les autres sens.

Puis Aristote continuant sa comparaison des sens considère : 1° leur objet ; 2° leur siège ; 3° l'intermédiaire entre l'objet et le siège de la sensation (11, 9, 10 11). L'objet de la vue est la couleur ; le siège la prunelle de l'œil ;

l'intermédiaire un milieu transparent. Pour l'ouïe l'objet est le son; le siége de la sensation est l'air contenu dans les tuyaux acoustiques; l'intermédiaire est l'air, etc. Le cerveau pour Aristote est insensible (De part. Anim. II, 10, 656, A, 15). Malgré ces différents siéges, toutes les sensations, dit Aristote, appartiennent à une seule et même partie de l'âme (De sensu 7, 449, A, 5). C'est que vraisemblablement lorsqu'Aristote distingue les siéges particuliers des sensations, il parle des sens, abstraction faite de leurs relations avec l'objet senti, il ne parle que des παραλόγια. Mais, lorsqu'il parle ensuite du sujet commun de toutes les sensations, il considère celles-ci comme se rapportant à un objet extérieur. Dans le 1er cas il parle donc du siége des sensations, dans le 2e / d'un sens supérieur qu'il croit nécessaire, le sens commun. Le dernier sert à expliquer certaines sensations que les sens spéciaux n'expliquent pas. En effet, il y a des perceptions qui nous sont fournies par tous les sens également, non pas sans doute immédiatement, mais médiatement et par ~~[illegible]~~. Le sens [illegible] le repos,

/ du siége

le nombre, la forme, la grandeur. (De An. 2, 2, 418, A, 11.). Ces perceptions, Aristote les appelle κοινά, par opposition aux ἴδια, sensations propres à chaque sens. Or les sensations communes supposent un sujet sentant. Il y a donc un κύριον αἰσθητήριον (De somno 2, 455, A, 21.). Le κύριον αἰσθητήριον ne nous fournit pas seulement des perceptions communes aux différents sens (κοινὴ αἴσθησις). C'est aussi, pour Aristote, la faculté qui rapporte nos sensations à des objets extérieurs, qui les objective. Aristote distingue en effet l'image pure et simple de l'attribution de l'image à un objet ~~objet~~. Il fait cette distinction parce que les images ne se rapportent pas toujours à quelque chose de réel au dehors. Lorsque nous avons une image dans l'esprit, nous ne déclarons pas toujours qu'elle correspond à un objet extérieur. Cela prouve que la puissance par laquelle les images se produisent et la puissance par laquelle nous les objectivons, ne sont pas ~~les~~ une seule & même. (De insomniis c. 2, 460, B. 16.). Nous objectivons chacune de nos sensations à moins qu'une sensation plus élevée ne la contredise. Mais comment juger que les données d'une sensation sont préférables à celles d'une autre? (De ~~Int~~ somniis, 2, 460, 8, 18)? Nous

puissance.

jugeons qu'une sensation est vraie, lorsque la faculté de juger, τὸ κρίνον, est contrainte, ne se meut pas d'un mouvement propre, c'à-d. lorsque ~~la faculté~~ l'impression résulte de l'action d'un objet extérieur et non d'un état de l'organisme; lorsque la sensation est l'effet d'une cause physique et non pas seulement physiologique, lorsque ce n'est pas l'acte du cerveau tout seul. Aristote distingue ainsi le rêve de la veille. — Enfin le κοινὸν αἰσθητήριον est la cause de la conscience. En effet ce n'est point par la vue que nous pouvons voir que nous voyons (De somno 455, A, 15); et pourtant nous sentons parfaitement que nous voyons. Nous avons donc une autre source de ~~la~~ sensation que la vue. C'est un principe capable de comprendre la vue et les autres sens, c'est encore le κοινὸν αἰσθητήριον (De juventute 1, 467, D, 15). Il a son siège dans le cœur.

+ κοινὸν ?

On peut conclure de tout cela qu'Aristote admettait une évidence sensible propre; pour lui, les données des sens sont vraies, à condition que nos jugements ne

Suite 14 pages après

dans les choses qu'un élément, l'étendue, espèce intelligible. C'était réduire l'espèce sensible à l'espèce intelligible. On déclara cette opinion incompatible avec le dogme de la présence réelle, lequel, suivant ~~dit que~~ l'espèce intelligible étant changée, l'espèce sensible demeure par la raison que si le supérieur suppose l'inférieur, l'inférieur ne suppose pas le supérieur; les espèces sensibles peuvent donc subsister lors même que les espèces intelligibles sont changées.

Comme la faculté de percevoir est la forme même de l'organe corporel (De An. II, 12, 424, A. 24), elle suppose un certain état de cet organe (αἰσθητήριον) ~~violente~~ Si l'organe est lésé par une impression trop violente, il n'y a plus de perception. L'organe de la sensation (αἰσθητήριον) diffère de l'objet de la sensation (τὸ αἰσθανόμενον). L'αἰσθανόμενον est une grandeur μέγεθος; au contraire l'αἰσθητήριον est un simple rapport λόγος τις. En d'autres termes la sensation n'est possible que si l'objet varie; nous ne sentons pas l'uniforme, ce qui demeure, par exemple, uniformément chaud ou froid. Ce que nous sentons, ce sont les excès, les différences, l'organe de la sensation étant comme un milieu entre les contraires que composent les sensibles. Et c'est justement

parce que l'αἰσθητήριον est ainsi dans un état intermédiaire qu'il peut discerner et juger. Par exemple, un genre, comme la température, comporte deux extrêmes, l'extrême chaud et l'extrême froid. Or (pour que) le sujet sentant ~~par lui-même chaud ou froid, mais, pour qu'il~~ puisse sentir (et apprécier exactement) tous les degrés du chaud et du froid, il faut que pour lui-même, il soit ~~son organe doit être~~ dans un état physiologique intermédiaire entre ~~les~~ ces deux extrêmes. ~~A cette condition seulement il pourra sentir.~~ Le sujet est donc un rapport (λόγος) déterminé par les deux extrêmes que comporte un certain genre de sensation. Si l'impression est trop forte, le rapport est détruit, l'équilibre rompu; le sujet n'ayant plus ~~étant dans~~ l'état moyen ne peut plus juger (sa disposition à rebut à). ~~Le même dans le corps, ce que nous apercevons, ce ne sont pas les extrêmes, mais bien le degré intermédiaire.~~ τῶν αἰσθητῶν αἱ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ αἰσθητήρια· ἂν γὰρ ᾖ ἰσχυροτέρα τοῦ αἰσθητηρίου ἡ κίνησις, λύεται ὁ λόγος. La sensation suppose donc un juste milieu, un état intermédiaire (μεσότης) + ~~un~~ dans le principe (ἀρχή) ~~capable~~ qui doit de recevoir les formes sensibles. Ainsi les plantes ne sentent pas, bien qu'elles aient une âme et des impressions contraires; (pour ~~elles~~) elles n'ont point ce principe.

(De An. II, 12, 424a)

formel ; ce sont des sujets purement matériels (De An. II, 12, 424, B.) δίκτυον ... τὸ μὴ δέχεσθαι μεθόμενα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν, οἵαν δέχεσθαι τὰ εἴδη τῶν αἰσθητῶν. L'homme a la sensation parce que le milieu où aboutissent les impressions est déjà une forme, et non plus seulement un matériel. [Mais ce n'est pas tout : il faut une ~~entière~~ disposition, ~~une aptitude~~ à sentir dans le sujet ~~pensant~~ sentant. Et l'on ne peut sentir que les choses qu'on a précisément la capacité de sentir ; on ne reçoit l'action des choses sensibles qu'en tant qu'on est apte à la recevoir. L'organe doit donc comporter les formes ~~contraires~~ diverses qui peuvent lui être communiquées par la chose sensible. ~~C'est la doctrine de~~ Parménide et ~~d'~~ Empédocle avaient dit : nous percevons les choses avec ce qui dans notre esprit est précisément analogue aux choses. Aristote modifie cette doctrine. Il considère les qualités sensibles comme formant des espèces comprises sous des genres ; il ~~établit une sorte d'homogénéité entre~~ classe ainsi les différentes espèces ; l'organe doit tenir ~~comme~~ le ~~un parti~~ milieu entre les deux contraires d'un genre donné. Ainsi le chaud et le froid sont comme deux espèces opposées d'un même genre. L'âme, ~~entre elles~~ placée entre elles, se prend comme unité de mesure ; elle est elle-même le genre

élément

déterminée pour telle ou telle sensation.

divers

avaient dit :

d'un genre donné :

indifférent entre les deux contraires. Et, grâce à cette position intermédiaire, elle mesure les degrés de la sensation. Aristote croit donc que nous avons en nous une unité de mesure, (savoir) la nature même de l'âme. ~~On le suppose encore~~ ~~Aujourd'hui, tout y croire~~ ~~Dans~~ les sciences ~~on le nie~~. Ainsi la température, la pression, la tension ne se mesurent pas d'une manière subjective; nous mesurons ces phénomènes à l'aide de ~~mots~~ signes indépendants de cette perception subjective, mais liés d'une certaine façon à ces phénomènes et perceptibles par la vue. La vue est de tous nos sens celui qui nous paraît avoir le moins d'influence perturbatrice sur ~~les sensations~~ l'action des choses elles-mêmes.

(Glissement autant que possible cette mesure ne juger.)

(thermomètre, baromètre, manomètre)

L'action du sensible sur les sens a pour condition un intermédiaire. C'est, pour le tact et le goût, la chair, laquelle fait partie du sujet sentant; pour les autres sens, l'air ou l'eau (De An. II, 7, 419, A. 7). A cette substance intermédiaire correspond la substance dont est fait l'organe sensible (De part. Anim. II, 1, 647, A, 12) — (De sensu 2, 437, A, 19). Aristote essaie même de ramener les cinq sens aux quatre éléments. (De An 3, 2 — De sensu, 2, 438, B, 16). Ainsi la pru[illegible] elle est faite d'eau [illegible] pour l'air

déposent pas ce que nous donnent véritablement les sens. Les erreurs ne peuvent venir que des jugements. La sensation n'est pas seulement le φάντασμα; elle atteint l'objet même auquel se rapporte ce φάντασμα (De An. 3, 3, 427, B. 4) : ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων, ἀεὶ ἀληθής, — διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς... C'est la doctrine de l'évidence sensible. Elle fut adoptée par la scolastique comme la condition même d'une croyance raisonnable à l'existence des choses extérieures. C'est précisément contre elle qu'est dirigée la première règle de Descartes qui n'admettait pas cette évidence sensible propre, mais seulement une évidence intellectuelle.

Rédaction de philosophie.

34ème leçon.

Aristote (suite) : de l'imagination et de la mémoire.

Marion.

Aristote dit que si un être possède la faculté de sentir, il possède également φαντασία, l'imagination, μνήμη, la mémoire, λύπη καὶ ἡδονή, le plaisir et la douleur, enfin ἐπιθυμία, le désir, cette dernière faculté étant le penchant vers ce que nous savons devoir nous causer du plaisir. Ces assertions se rencontrent en plusieurs passages : De anima, II, 2 ~~A~~, p. 413, ~~a~~ β 23 : liv II, chap 3, p. 414 b 1, 4. Nous nous occuperons uniquement de la φαντασία et de la μνήμη, car les autres facultés n'intéressent pas le théorie de la connaissance.

Ces assertions ~~ont~~ au premier abord quelque chose d'étrange et de contraire aux principes généraux de la philosophie aristotélicienne. Comment Aristote peut-il dire que là où il y a αἴσθησις, il y a φαντασία et μνήμη ? Est-ce qu'Aristote se contenterait ~~ainsi~~ ici d'une explication purement sensualiste ? Il n'y a pas de développement à ce sujet. Mais Aristote n'établit pas de lien ~~immédiat~~ de nécessité entre l'αἴσθησις et les autres facultés. Il dit de la μνήμη, Métaphysique I, 1, 980 a 28, que chez certains animaux la mémoire ~~vient de~~ suit l'αἴσθησις, ἐκ τῆς αἰσθήσεως ἐγγίγνεται ; chez d'autres, οὐκ ἐγγίγνεται, ce qui montre que la mémoire n'est pas donnée immédiatement avec l'αἴσθησις. Par conséquent nous ne

(V. de An. III, 3, 428 a 9.)

devons pas entendre ce ἐκ τῆς αἰσθήσεως dans un sens purement sensualiste. Rappelons-nous qu'il paraît ~~tout~~ tout seul dire que la connaissance du général procède de la connaissance du particulier, ~~c'est à dire~~ que le νοῦς accompagne les opérations ~~les plus~~ inférieures de l'esprit, et que ces opérations sont la condition nécessaire de la manifestation du νοῦς. L'esprit général de la philosophie d'Aristote est contraire à ~~cette~~ toute interprétation sensualiste. La psychologie est fondée sur la double idée d'évolution et de cause finale, très-différente en cela de la psychologie sans hiérarchie, enseignée par l'éclectisme. Aristote n'a pas admis, comme on le lui reproche, plusieurs âmes. Il montre le supérieur sortant de l'inférieur par une marche continue, déterminée par le but (cause finale.) L'avenir suscite le présent.

dans les Analytiques

mais qu'il entend simplement par là

Nous avons donc à étudier l'imagination et la mémoire, φαντασία et ~~νόησις~~ μνήμη. La φαντασία est la faculté de se représenter l'image sans l'objet, (de anima, III, chap 8, p. 432, A g. : « τὰ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματα ἐστι πλὴν ἄνευ ὕλης. » Au chap. 3 du livre III, Aristote institue une discussion approfondie pour démontrer que la φαντασία n'est ni αἴσθησις, ni νοῦς, ni δόξα. L'image n'est pas la sensation en effet, l'αἴσθησις est ou δύναμις, ou ἐνέργεια, par exemple, la vue est ou ὄψις, ou ὅρασις. Or il peut se produire des images sans qu'il y ait ni ὄψις, ni ὅρασις, μηδετέρου τούτων ὑπαρχόντος, telles sont les images des songes ou celles qui apparaissent à ceux qui ferment les yeux. En second lieu, l'αἴσθησις existe toujours, mais non la φαντασία; la φαντασία est absente chez certains animaux, ainsi les fourmis, les abeilles, les vers, et ces animaux possèdent l'αἴσθησις. Donc il n'y a point de rapport simplement analytique entre l'αἴσθησις et la φαντασία. Enfin, l'αἴσθησις est toujours vraie, mais les φαντασίαι sont le plus souvent trompeuses. (428 a 12) L'image n'est pas non plus νοῦς, ni ἐπιστήμη, ni διάνοια, car ces facultés en elles-mêmes ne trompent jamais, et la φαντασία peut être fausse. Enfin la φαντασία ne doit pas être confondue avec la δόξα, quoique celle-ci soit tantôt vraie, tantôt fausse. En effet, la δόξα est accompagnée d'une πίστις, d'une croyance à l'existence de la chose à laquelle elle se rapporte; elle implique une idée d'objectivité. Or certains animaux possèdent l'

φαντασία, mais aucun ne possède la πίστις. De plus, la πίστις est accompagnée du λόγος; or aucun animal ne possède le λόγος. Enfin la φαντασία n'est pas non plus la réunion de l'opinion et de la sensation. La δόξα comme l'αἴσθησις a pour fin la vérité, l'une la vérité sensible, l'autre la vérité rationnelle, relative au général. La φαντασία au contraire unit les sensations et les opinions d'une manière arbitraire, elle sort du domaine de la vérité.

Voilà ce que n'est pas la φαντασία. Mais quelles sont les déterminations positives que l'on peut formuler? C'est dans le de anima III, 428, b, qu'est ~~cette explication de~~ expliquée l'essence de la φαντασία. Comme la φαντασία paraît être un mouvement qui ne peut se produire sans l'αἴσθησις, mais qui se produit chez les êtres sentants et relativement aux choses qui sont objet de sensation, comme en outre il peut arriver que ce mouvement se produise ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, et que ce mouvement doit nécessairement être semblable à la sensation elle-même, la φαντασία est un mouvement qui ne peut se produire que dans la sensation, et qui n'a pas lieu hors des êtres sentants. En un mot, la φαντασία est un mouvement semblable à celui de la sensation, mais déterminé par l'action d'un objet, mais par la simple action de la sensation elle-même. C'est une sorte de suite ou trace de la sensation, c'est la sensation affaiblie.

Voici comment se produit cette sorte de retentissement de la sensation. Le mouvement engendré par l'objet se conserve dans l'organe; cette trace du mouvement primitif est dominée dans l'état de veille par l'action des sens et de l'entendement; mais la nuit, quand les sens particuliers sont inactifs et incapables d'agir, alors ces mouvements conservés dans les organes spéciaux trouvant libre le chemin du κοινὸν αἰσθητήριον, s'en emparent et s'y propagent, et aboutissent à l'organe central, au cœur, où les ils apparaissent à la conscience. Ainsi, dans l'état de veille, le κοινὸν αἰσθητήριον ne reçoit que les impressions causées par les objets extérieurs; et la sensation la plus forte s'impose. Dans l'état de sommeil, ces impressions causées par les objets extérieurs n'existent plus, le chemin est libre, et les φαντάσματα s'y précipitent. Ainsi réapparaît l'image, cette fois en l'absence de l'objet lui-même. Tant que la conscience n'est pas complètement abolie par le sommeil, nous ne confondons pas ces images avec les choses qu'elles représentent; mais par l'effet de l'habitude, nous prenons les images pour les choses elles-mêmes. Nous avons ici une explication de la fausseté que présente le plus souvent la φαντασία. ~~Tandis que dans l'αἰσθησις c'est sous l'influence de la chose que l'image arrive au κοινὸν αἰσθητήριον, cette opération est donc légitime.~~

Le rôle de la φαντασία est considérable. Elle sert d'intermédiaire entre l'αἴσθησις et la pensée. Elle est la ~~support~~ matière nécessaire de la διανοητικὴ ψυχή. Elle est ce qu'est une figure pour le mathématicien. De anima, III, 7, p. 431, A 14: τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει, διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. En effet l'homme ne pense jamais sans représentation quelconque de l'objet. Sans doute ~~le mathématicien~~ il importe peu au mathématicien que la grandeur du triangle qu'il a sous les yeux soit déterminée, et l'homme qui pense pas de même. Mais sans penser le quantum, il place devant ses yeux un quantum quelconque et le pense, mais non en tant que quantum déterminé. Ainsi le mathématicien fait abstraction de ce qu'il y a de nécessairement particulier dans le cas de la figure qu'il a tracée. Tel est le rôle des φαντάσματα.

| mais il a besoin d'avoir sous les yeux une figure particulière.

Ces φαντάσματα qui sont le support de la pensée sont-ils précisément ceux dont nous avons parlé? Zeller ne le croit pas, et pour justifier son doute, cite ce texte: φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική. — toute image est soit logique, soit sensible. De plus, dans l'éthique à Nicomaque, VI, chap. 2, p. 1139, A 12, Aristote identifie délibérer et raisonner: τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν. Zeller en conclut que la λογιστικὴ φαντασία, distinguée de l'αἴσθησις, est la représentation d'un but et de moyens à employer pour y tendre, [illegible]

| Selon lui c'est l'image logique seule qui joue ce rôle de support de la pensée.

choses non point passées, non pas même réelles, mais possibles. La φαντασία λογιστική n'est donc point la simple trace, la simple suite de la φαντασία. L'interprétation de Zeller est judicieuse, mais les textes d'Aristote ne disent pas que la λογιστική ~~διάνοια~~ φαντασία sert seule de support à la διάνοια. Aristote montre par cette distinction que le νοῦς peut pénétrer dans la sensation, et constituer une φαντασία d'un ordre supérieur. ~~Donc~~ Mais c'est toujours la même φαντασία. ~~Mais~~ Au sein de la φαντασία vient descendre un principe supérieur qui en fait ~~image~~ une φαντασία λογιστική : qu'elle soit logique ou sensible, la φαντασία conserve toujours ce caractère, de représenter à l'esprit une chose ~~déterminée~~ particulière, une image sensible. ἀνεν νοῦς ; ~~ce qui pour Aristote n'est pas le type de la de ce qui pour Aristote n'est pas le type de la détermination, laquelle ne se trouve que dans les objets du νοῦς.~~

La deuxième faculté qui se produit à la suite de l'αἴσθησις, c'est la μνήμη ou mémoire. Aristote au début du de memoria dit que le futur est affaire de δόξα et d'ἐλπίς, le présent d'αἴσθησις, et le passé de μνήμη ; et cela, lorsque sans l'action du νοῦς ou de l'αἰσθητικόν, c'est-à-dire des facultés qui nous doivent fournir la science et la sensation, l'âme possède la science et la sensation. Le souvenir est donc une image qui équivaut à des sensations ou à des opérations intellectuelles passées : c'est le résultat sans l'action. C'est pourquoi la mémoire suppose le sentiment du temps. Les êtres qui ont ce sentiment peuvent seuls

être dotés de mémoire, et c'est en eux la même faculté qui a l'intuition du temps, et qui possède la mémoire, ~~et cela, à l'aide de cette faculté même que l'intuition du temps.~~ (De Memoria, 449 B, ligne 2). Primitivement, la mémoire porte toujours sur des choses sensibles, et ce n'est que par extension, par accident, qu'elle peut porter sur des choses intelligibles: en elle-même elle est relative au sensible; mais l'image ne devient souvenir le φαντασμα ne devient μνημονευμα que (quand nous y voyons) la reproduction (εἰκων) d'un objet préalablement perçu, quand il y a (exacte, adéquate,) l'idée que c'est la reproduction d'une perception antérieure. Or c'est là un point souvent obscur, et il en résulte ~~se dupe de la conscience~~ que tantôt nous prenons ~~de~~ vrais souvenirs pour de simples φαντασματα tantôt de simples φαντασματα pour de vrais souvenirs (De Memoria, 450, B, 24). L'image en elle-même est θεωρημα, ~~mais~~ intuition, mais en tant qu'elle représente quelque chose, elle est reproduction et souvenir. Aristote résume le premier chapitre en disant qu'il a montré τι εστι μνημη και το μνημονευειν, ~~elle~~ c'est la possession ~~en tant que εικων de la chose dont le φαντασμα~~ φαντασμα en tant qu'εικων de la chose dont le φαντασμα est l'image. Puis Aristote ajoute qu'il a montré à quelle partie de notre être appartient la mémoire, ~~au~~ cette partie est le principe sensible et ~~à~~ celui par lequel nous avons l'intuition du temps.

Au chapitre 2, Aristote traite d'une seconde forme de la mémoire: l'ἀναμνησις ou réminiscence: nous voyons

ici encore cette idée de hiérarchie dynamique, d'évolution déterminée par l'action du principe supérieur. Le mot réminiscence est généralement mal défini : on dit que c'est un souvenir auquel manque la reconnaissance : cela n'est pas conforme au sens aristotélicien du mot. L'ἀναμνησις correspond exactement au vieux mot français se ramenteoir, se remémorer. Il y a ἀναμνησις toutes les fois que l'âme ressaisit une idée ou une sensation qu'elle a déjà eue, c'est à peu près ce que nous appelons l'association des idées. Pour se ressouvenir, on cherche des choses dont on a le souvenir et qui sont liées à ~~d'autres~~ celles dont on a perdu le souvenir. Ainsi la réminiscence diffère de la mémoire pure et simple : elle ~~est~~ emploie un certain raisonnement, se servant ~~de la~~ d'une connaissance ~~obtenue~~ acquise pour réveiller les autres. C'est une sorte de συλλογισμος, mot par lequel Aristote entend toute espèce de travail pour aller du connu à l'inconnu à l'aide d'un certain nombre d'intermédiaires. Mais il n'y a συλλογισμος que chez les êtres capables de délibérer. La réminiscence est donc supérieure à la μνημη, car elle suppose la βουλησις et le λογιστικον. Elle s'explique par une habitude qui relie ensemble nos idées et nos impressions, dans l'ordre même où elles se sont présentées. Il y a en nous une liaison naturelle des mouvements d'où résultent les φαντασματα : aussi ~~[illegible]~~, à l'aide d'un φαντασμα, nous pouvons revenir à un autre φαντασμα. La réminiscence, dit Aristote (chap 2, 451, B 10,) se produit lorsqu'il y a une liaison naturelle entre un mouvement et un autre : ces liaisons sont nécessaires ou non, si la liaison est nécessaire, ~~il est évident que l'un des deux termes fera nécessairement penser à l'autre, l'un~~

L'ἀναμνησις est une forme supérieure de la μνημη.

(ceux du deuxième ~~du~~ ~~moins~~ rappellera l'autre le plus souvent. Or c'est la ~~cette~~ seconde liaison, la ~~cette~~ liaison non nécessaire, qui dépend surtout de l'habitude. ~~De~~ L'habitude | à son tour dépend de la constitution: les uns s'habituent mieux en une fois que d'autres en beaucoup de fois. Les associations nécessaires dont parle ici Aristote ne sont pas des associations nécessaires au sens où nous l'entendons, la nécessité n'est pas la liaison logique des concepts entre eux: c'est une nécessité mécanique | reliant entre eux les mouvements causés du φαντάσματα. Quelle est la loi de cette associations? Aristote l'énonce 451 B 18, c'est proximité, la ressemblance le contraste (ἀφ' ὁμοίου, ἢ ἐναντίου, ἢ τοῦ συνεγγύς). C'est le point de départ de la fameuse théorie de l'association des idées. La réminiscence dit Aristote, est συλλογισμὸς τοῦ παθόντος, aussi n'est-elle que médiocrement en notre pouvoir le siège en est le cœur, analogue à ce que nous appelons encore aujourd'hui le sens intime.

L'idée générale qui ressort de cette théorie de la connaissance sensible, c'est que la connaissance sensible est étroitement liée aux mouvements des organes; et qu'Aristote recherche les explications physiologiques sans tomber cependant dans le sensualisme, il en est abrité par sa théorie de la puissance et de l'acte théorie ~~qui~~ qu'il ~~est~~ applique aux rapports du corps et de l'âme: c'est sous l'influence de l'âme que le corps se dispose à engendrer les fonctions psychiques inférieures et c'est sous l'influence des fonctions psychiques supérieures que l'on passe de l'αἴσθησις à la μνήμη et à la φαντασία.

Rédaction de la

3 5ème leçon.

Christe. (Suite) Doctrine du Νοῦς.

A. Michel.

S. D.

35ème Leçon

Doctrine du Νοῦς.

Au-dessus des facultés sensitives, Aristote place les facultés intellectuelles, toujours en vertu de son principe de la hiérarchie des facultés. Il ne les met pas toutes sur la même ligne : à côté de la ~~faculté~~ distinction des facultés, il tient pour l'unité de l'âme. Pour désigner les facultés intellectuelles, Aristote se sert de termes nombreux. τὸ διανοητικόν (De animâ, II, 3, 415, B 12) cf. Ibid II, 3, 414, A 33. λογιστικὸν καὶ διάνοια (Ibid. II, 3, 416, A, 8) λογιστικόν (Ibid. III, 9, 432, A, 25) Il semble que ce ne soit là que les facultés discursives. Mais nous trouvons, τὸ διανοητικὸν δὲ καὶ Νοῦς. (De animâ, II, 3, 414, B 18) Νοῦς καὶ θεωρητικὴ δύναμις (Ibid. II, 3, 413, B, 24) θεωρητικὸς Νοῦς (Ibid II, 3, 415, A 12) τὸ Νοητικόν (Ibid, II, 4, 415, A 17) νοῆσις (Ibid. III, 4, 429, A, 14) νοῦς (Ibid. III. chap. 4 et 5). En résumé, donc, Aristote distingue trois degrés de la vie psychologique. (De animâ, II, 3, 414, A 13). La vie, la sensation, la pensée. ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ἐν τοῖς ἔμψυχον καὶ αἰσθανόμεθα, καὶ διανοούμεθα, κ (II, 3, 415, A, 17) τὸ θρεπτικόν, τὸ αἰσθητικόν, τὸ διανοητικόν. Donc, il ne distingue pas absolument le raisonnement et la raison : chez lui, pour le Νοῦς. Nous parlerons d'abord du Νοῦς en général, puis du Νοῦς παθητικός, enfin du Νοῦς ποιητικός.

Aristote définit le Νοῦς. (De animâ, 429, A, 10)

Il aplanit cette unité en établissant, à les facultés inférieures, les facultés supérieures, un rapport de moyen à fin.

Ainsi Aristote ~~[illegible]~~ range sous un même [illegible] toutes les formes de la pensée.

cette partie de l'âme par laquelle nous connaissons et pensons : "μόριον τῆς ψυχῆς ᾧ διανοούμεθα καὶ φρονοῦμεν" (Ibid. 429, A. 23) λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή. La définition est vague, mais l'ensemble du système montre bien que, pour Aristote, penser, connaître, comprendre, c'est saisir le général dans les choses, et le général en tant que général ; car dans les choses sensibles, on saisit déjà le général, mais, pour ainsi dire, particularisé.

Quel est l'objet du Νοῦς ? (De anima, III, 4. 429. B. 10) La forme pure, séparée de toute matière. Autre chose, dit Aristote, est la grandeur et l'essence de la grandeur. τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι, καὶ ὕδωρ καὶ τὸ ὕδατι εἶναι. Or c'est par l'αἰσθητικόν que nous saisissons la grandeur, μέγεθος, καὶ τὸ θερμόν, καὶ τὸ ψυχρόν, καὶ ὧν λόγος ἐστὶν ἡ σάρξ (et ces choses dont la chair est la raison). Mais l'Essence de la grandeur, nous la saisissons par une faculté distincte. Ἄλλῳ δὲ ἤδη χωριστῷ, ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς εὐθεῖαν ὅταν ἐκκλασθῇ· τὸ γὰρ σαρκὶ εἶναι ἀεὶ κίνησις. "Nous avons alors ce qui arrive à une ligne brisée quand on la tend pour la rendre droite. On supprime en elle ce qui en fait une ligne inégale, c'est-à-dire l'accident. De même, le Νοῦς faculté distincte, élimine les éléments accidentels, ramène la ligne droite dans la ligne brisée (Ibid. III, 4. 429. A 20) et saisit ce qui apparaît à côté de la chose, c'est-à-dire l'accident, et le sépare de l'Essence qu'il circonscrit.

Aristote songeait tout d'abord aux notions mathématiques qui s'obtiennent, en effet, par l'élimination de ce qui est irrégulier, accidentel. En outre, dans sa pensée, cette essence pure est la raison de la chose complète que fournit la sensation, de même que ἀρχή, par exemple, est la raison sensible de certaines choses-matérielles. Le Νοῦς saisit donc la raison logique des choses. Ainsi la ligne droite est la raison de la ligne brisée. Dans les choses qui ont une matière, l'élément intelligible existe sans doute, mais seulement en puissance; or le Νοῦς fait parfaitement passer à l'acte cet élément en puissance. (Νοῦς III, 4, 429 a 27) ~~[illegible]~~. "ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει μόνον ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν."

logique

430 a 6

Mais cet élément intelligible est distinct de la matière. Il est même à part (χωρίς) par rapport à elle. De même le Νοῦς; le Νοῦς est un pouvoir spécial de l'âme, ou, à tout le moins, l'âme se comporte autrement. ὡς χωριστὰ τὰ πάθη τῆς ὕλης. (429 a, 22). De même que les Essences sont distinctes de la matière, de même le Νοῦς est dans l'âme quelque chose de distinct.

Le Νοῦς a donc pour objet, d'abord les formes pures, mais en outre aussi les principes supra-sensibles, les ἄμεσα. (Dern. anal. - Conclusion - Τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη. Εἰ δὲ μηδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης, ἢ νοῦς, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν." Pour les ἀρχαί, le mot de Science (ἐπιστήμη) ne peut convenir, les ἀρχαί étant quelque chose de plus relevé que la science. Or le Νοῦς seul est plus vrai que la science, c'est donc lui qui connaît les principes. (Eth. ad. Nic. Θ mach.

l'objet

[illegible]

il se pense lui-même. (De Anima, III, 4, 15. Lauchnitz) καὶ ἔστιν ὁ νοῦς ὁ νοητὸς ἐν τοῖς ἀνύλοις· τὸ γὰρ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον ταὐτὸν ἐστιν ἡ γὰρ ἐπιστήμη τὸ κατὰ τὴν ἐπιστήμην πρᾶγμα ἐστιν. Comment? C'est que, pour les choses qui n'ont point de matière, le pensant et le pensé ne font qu'un. C'est donc parce que le Νοῦς n'a pas de matière qu'il se pense lui-même. C'est parce qu'il est lui-même une forme pure.

Quels sont les rapports de ce Νοῦς avec son objet? (De Anima III, chap. 4 et 5). Le Νοῦς, dit Aristote, est à l'égard du νοητὸν comme l'αἰσθητήριον à l'égard de l'αἰσθητόν. Il est donc δεκτικὸν τοῦ εἴδους, propre à recevoir son objet, qui est l'idée. Il est ~~une~~ identique avec son objet mais en puissance seulement. Aristote conclut de là qu'avant d'agir, c'est-à-dire, de penser, le Νοῦς n'est rien en acte. (Ibid. IV, 5 Lauchnitz) ὁ ἄρα κατὰ μέρος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. Avant de penser, le Νοῦς est comme une tablette sur laquelle rien n'est encore écrit. Le Νοῦς est donc, en qq façon, l'intelligible, mais en puissance. δυνάμει πως ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς. (Ibid. III, 4, 14 Lauchnitz.) Cependant, même à ce égard, le Νοῦς diffère de l'αἴσθησις. L'αἴσθησις a besoin, pour s'exercer, d'un objet extérieur ~~Offert~~ ~~à~~ à l'âme. Aussi ~~même la perception~~ elle n'est pas au pouvoir de l'âme seule. La ~~Νοῦς~~ νόησις au contraire, comme son objet, le Général, son matière (Ibid. II, 5, 417, B. 20) est au pouvoir de l'âme. Le Général, en effet, ne vient pas du dehors, ἔξωθεν, comme les choses sensibles. Il est dans l'âme même. ἐν αὐτῇ πως ἐστὶ τῇ ψυχῇ.

Quelle est, maintenant, la nature du Νοῦς.

Le Νοῦς est d'abord ~~ἀπαθής~~ ἀπαθής : il ne doit pas subir de modifications de la part des choses extérieures. Il ne doit pas, avant de séparer une nature telle qu'il soit passif en séparant. Déjà les sens ont bien cette ἀπάθεια (Ibid, 429, A, 30) ~~c'à-d qu'il sont, séparés, ils ne sont plus la même chose~~. Ainsi, les sens ne supportent rien d'extrême : tout sensible extrême les détruit, les abolit : le Νοῦς, au contraire, peut penser la pensée jusqu'à l'extrême. Il n'en pense que mieux.

Consistant dans cette μεσότης, espèce entre les sensibles extrêmes dont il est question II, 11, 424 a 4 : mais l'ἀπάθεια sensible des limites.

Le Νοῦς est, de plus, ἀμιγής, sans mélange. Si le Νοῦς était mêlé au corps, il deviendrait, comme lui, chaud et froid, par exemple : comme l'αἰσθητήριον, il aurait besoin d'un organe dont il dépendrait. Mais le Νοῦς doit être d'une nature merveilleuse. S'il avait telle nature particulière, il ne pourrait penser aussi que telles choses particulières. ~~De ce seul, il est particulier, il le mélange avec le corps~~. Étant sans mélange, il est ~~tout~~ universel, c'est ainsi qu'il peut tout penser, il est vraiment le bien désirée, δόξας εἰδέναι. (Ibid 429, A, 28) Tandis que dans l'αἰσθητήριον, c'est le semblable qui connaît le semblable, dans le Νοῦς, c'est l'autre qui connaît l'autre. La loi de Contrariété domine ici, et non plus la loi de Similitude. C'est parce que le Νοῦς, avant de penser, c'est vide de ce qu'il doit penser, ~~c'est parce que~~ qu'il peut ~~tout~~ penser. Il ne subit par l'action des ~~des~~ objets, il ne devient pas ces objets mêmes, mais il conserve son universalité, restant toujours, en puissance, δόξας εἰδέναι.

En un mot, il était particularisé.

Toutes choses particulières

~~Enfin~~ Le Νοῦς est immuable, ce qui résulte de son ἀπάθεια. Il est infaillible. (De anima, III, 6. 1 Trachinitz), puisqu'il ne pense que le simple, ce qui toute erreur. Dès Aristote, est

une synthèse de pensées (σύνθεσις). Il résulte de tout ceci :
1° que le Νοῦς est tout à fait distinct du corps. 2° qu'il en est séparable.
En effet il n'a pas d'organe. (Cf. De anima 429, A, 26 — 429 B, 4.)
La sensation, dit Aristote, est impossible sans le corps, mais la
sensation seulement. Quant au Νοῦς, il peut très bien se passer
du corps, qu'il en est séparable. ὁ δὲ νοῦς χωριστός. (Ibid. 429,
B, 22). Cette existence séparée du Νοῦς, Aristote la déduit de la forme
pure. Pour penser la forme pure, ne faut-il pas un Νοῦς qui soit par
lui-même, c'a-d. séparé de la matière. Aristote, dans sa déduction,
va, comme toujours, de l'objet au sujet. Il dit encore (De anima,
II, 2, 10 Trendelenburg) que le Νοῦς semble être ψυχῆς γένος
ἕτερον. et que c'est la seule partie de l'âme qui puisse être séparée
du corps comme l'éternel du périssable.

Quelles sont en fin, l'origine et la destinée du Νοῦς ?
D'abord le Νοῦς ne se produit pas physiquement, au moyen
de la génération, comme les autres parties de l'âme, les puissances
de l'âme dont l'action se rapporte au corps ne peuvent exister
sans organes, et, par conséquent, ne viennent pas du dehors.
Mais il en est pas de même du Νοῦς. (De Generat. animal.
II, 3) τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι
μόνον. οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ
ἐνέργεια. car l'acte du corps ne participe en aucune façon de
l'acte du Νοῦς. Alors, le Νοῦς entre d'où l'homme du dehors
θύραθεν. De plus, il ne meurt pas avec le corps.

Le Νοῦς est il unique, ou peut on distinguer en lui

natures de l'objet, qui est

plusieurs degrés? Aristote applique au Νοῦς les deux catégories de la puissance et de l'acte. Le Νοῦς a donc ainsi deux degrés, τὸ ποιοῦν et τὸ πάσχον: Νοῦς ποιητικὸς et Νοῦς παθητικός. Le terme νοῦς ποιητικὸς ne se trouve pas dans Aristote, qui, généralement, ~~emploie~~ il lui réserve pour l'action le mot ποιεῖν, ~~pour~~ désigner l'art; quant au mot πράττειν, ~~pour la morale, pour opposer à θεωρία~~ il le réserve pour l'action morale sans ambiguïté. Mais ~~ce mot~~ l'expression νοῦς ποιητικὸς est peut-être pour ~~idée même qu'exprime Aristote~~ la seconde expression (παθητικός) est d'Aristote. ~~Aristote~~ Julius Walter qui a fait sur le Νοῦς παθητικός un bon travail, prétend qu'il faudrait employer l'expression ποιητικὸς qui ne répond pas à la langue Aristotélique. ~~Mais inexactes malgré cela la locution.~~

La division du Νοῦς ~~tend~~ vient obscurcie ~~cette~~ la théorie du Νοῦς, chez Aristote, est ἀπαθής, ἀμιγής, éternel: mais aussitôt il ne s'agit pas ici du νοῦς παθητικός. Le Νοῦς est en relation étroite avec les facultés inférieures. La perception, on peut presque dire même de la mémoire, ne appartient au Νοῦς παθητικός. Cependant Aristote ne confond pas le Νοῦς avec l'αἰσθησις. Mais qu'est-ce donc que le Νοῦς? On peut faire la conjecture suivante. Aristote veut expliquer le mouvement dans la connaissance, le progrès, le perfectionnement. Or, le ~~mot~~ c'est l'acte du νοῦς παθητικός, c'est-à-dire, du νοῦς, mais du νοῦς s'appropriant les données de l'αἰσθησις, au lieu de se replier sur lui-même, c'est-à-dire l'acte du Νοῦς sujet et non objet. Le Νοῦς παθητικὸς possède les propriétés du Νοῦς, mais en tant que sujet et non en tant qu'objet. Ἡ κατὰ λογισμὸς νοῦς φαίνεται (De anima, III, 3, 415, A, 9), c'est-à-dire, le Νοῦς s'enrichit les données de la sensation puis les devire de plus en plus conformes à la nature, bien en intellectualisant de plus en plus, sur une sorte de

La fabrication d'un objet au moyen d'une matière.

Le mot αἴτιον τῆς ποιητικόν, ποιεῖν, qui se trouvent au commencement du ch. 5 du liv. III. (430 a 12. 15) de la belle voir dans Prantl (Leipzig Verlagsanstalt, 1874) sur alle d'ἀπαθής. Mais ἀπαθής est un attribut, non l'essence du νοῦς supérieur. Les textes que nous venons de citer nous autorisent à rester conformes à l'usage.

παθητικός, qui s'unit à l'αἰσθησις et le νοῦς proprement dit.

mouvement,

mouvement et de progrès. Cette Νοῦς, ~~qui comme le dit~~ dont
Aristote dit qu'il ne pense pas sans images, est la νόησις ἀνωφελὴς
la pensée ~~en beaucoup de faits, le Νοῦς ne dy diffère réellement~~
~~pas une faculté séparée, c'est à dire ayant un objet propre. Il~~
~~se~~ s'exerça ~~pas~~ sur l'αἰσθητόν. ~~et rien d'autre dans la Nature~~
~~n'est concevable pour lui~~. C'est le Νοῦς cherchant son bien,
c'est à dire, la forme pure dans les données de la sensation.

Tout ce qu'Aristote dit du Νοῦς en général, virtuellement vrai du νοῦς παθητικός, p. ex. actuellement
~~s'applique surtout~~
du Νοῦς ποιητικός. C'est le Νοῦς non plus seulement sujet, mais
à la fois sujet et objet, le Νοῦς en acte, qui logiquement est antérieur
à toute faculté intellectuelle, mais chronologiquement est le terme de
toute la connaissance. Le Νοῦς ποιητικός a ~~même~~ été compris par
plusieurs critiques comme se confondant avec Dieu. Cependant
Aristote l'appelle aussi μόριον τῆς ψυχῆς. Il dit qu'il est ἐν τῇ ψυχῇ
(De anima, III, 5,) qu'il est ψυχῆς γένος εἶδος. Aristote le
comprend donc comme appartenant à l'âme. Mais quelle est sa
nature? Zeller soutient qu'Aristote devrait intelligible
le Νοῦς, dit il, Aristote veut le rendre individuel. Or l'individualité du νοῦς ποιητικός
ne se comprend pas dans un système où le corps seul est
principe d'individuation. Mais Zeller n'admet pas la pensée d'Aristote.
D'ailleurs, ce que le préoccupe, ce n'est pas l'individualité, mais
plutôt, comme il arrive en général chez les anciens, l'indéterminé et le déterminé.
Or, pour lui, le Νοῦς est le suprême déterminé, et
à ce caractère qu'il rattache l'individualité.

Semble-t-il, en ce qui concerne le principe d'individuation.

L'individualité du Νοῦς composé à ~~être le suprême des~~ se distinguant de ce qui est moins déterminé que lui ~~de l'âme~~ [Entre-temps, une chose reste objective, c'est ~~l'absolue~~ l'absolu de l'hétérogénéité du Νοῦς ποιητικός par rapport aux facultés inférieures. En ce cas le Νοῦς n'est plus le dernier terme de l'évolution, ~~il comme le suprême degré~~, rien ne le rattache plus à ~~ceux~~ ce qui précède ~~puisqu'il est si digne et glorieusement~~. Cependant Aristote s'attache tout à lui. C'est que son principe ἀνάγκη ὅτηναι l'engageait impérieusement. Ce principe suspend partout et toujours le relatif à l'absolu. Pour Aristote, c'est le parfait qui, seul, explique l'imparfait. Or l'intelligence parfaite, c'est-à-dire, capable de tout connaître avec certitude, doit être telle qu'Aristote définit le Νοῦς ποιητικός, un Νοῦς offrant aux deux points de vue du sujet et de l'objet, le même caractère : ~~pleine~~ acte sans ~~puissance~~ puissance. L'idée de la science parfaite domine toute la théorie d'Aristote, or si cette science parfaite est considérée comme réalisée en effet, c'est que, pour Aristote, le relatif ne peut s'expliquer sans cela. Donc l'absolu doit le Νοῦς exister. Aussi se superposent les 3 degrés de la connaissance : la δόξα qui répond à l'αἴσθησις ; la science humaine, qui répond au Νοῦς πάθητικός ; enfin la science parfaite, cause finale de toute connaissance, cause efficiente aussi, qui répond au Νοῦς ποιητικός. Cette théorie est reflétée de la théorie de la mémoire : l'âme est créée encore, comme pour Platon, le lieu des Idées ; mais non plus l'âme tout entière : une partie seulement de l'âme, le Νοῦς, ~~est~~ ~~le~~ Νοῦς ποιητικός. (De Anima, 429

Ce rôle est réservé à un pouvoir au Νοῦς tout entier, mais au

Le fin dont les facultés inférieures sont les moyens, les organes.

Donc

A. 28). Καὶ τοῦ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὕλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.

De plus, l'âme, dans sente ne fait qu'un avec les idées, mais [et non pas en acte, en puissance seulement], comme il ressort de la logique cité. Un travail est nécessaire pour réaliser cette unité, cette identité ~~même~~ qui est toute la destinée de l'âme. [En fin la réminiscence de Platon n'est pas ~~reconnue~~ admise par Aristote. Selon lui, le νοῦς ποιητικός ne pense jamais [/ en nous] sans le νοῦς παθητικός, ~~[illegible]~~ lequel est périssable. (De An. III, 5, 430 a 24).

Leçon XXXVI

Résumé de la théorie d'Aristote

L'école péripatéticienne.

Suite Roy

Platon avait adopté la définition éléatique de l'être : <u>Un</u> et <u>permanent</u>. En outre Platon admettait que la science doit avoir pour objet l'être lui même. Mais on ne peut trouver dans le monde sensible les caractères exigés par l'être. Donc ou bien il n'y a pas de science et c'était l'avis des sophistes, ou bien la science porte sur un monde distinct du monde sensible ; sur un monde supérieur que Platon construit en ne demandant au monde sensible que des suggestions. Il le construit conformément aux conditions de l'être et de la science : Le grand n'y devient pas le petit comme dans le monde sensible où l'on voit l'objet de grand devenir petit. En un mot le principe de contradiction s'y trouve respecté. Ainsi Platon pour avoir un objet qui réponde aux conditions de la science a sacrifié en grande partie la réalité sensible

Aristote s'efforce aussi d'obtenir une science satisfaisante, mais qui s'applique cette fois à la réalité sensible. Il recherche donc, non plus précisément les conditions de l'être absolu, mais les conditions de la vérité touchant les choses sensibles. Dès lors voici comment il définit la science et montre qu'elle est possible. La science est la connaissance du nécessaire (et non plus de l'être pur et simple) : le nécessaire se ramène à la cause et la cause se ramène au général.

Pour qu'il y ait science, il faut et il suffit qu'il y ait connaissance du nécessaire et non plus ~~encore une fois~~ de l'être absolu. Le nécessaire est une conception qui s'applique (beaucoup mieux) aux choses sensibles ~~mieux~~ que l'un et le permanent. Pour plus d'incompatibilité et de contradiction la conception de nécessité n'est pas inconciliable avec la réalité surtout si l'on ramène le nécessaire à la cause et la cause au général. Car le général n'est pas nécessairement séparé des choses sensibles, ~~il n'y a pas la dichotomie~~ comme l'avait dit Platon.

La science (du monde sensible) est possible si le général existe dans le particulier. Aristote est partisan de l'immanence : Entre ces deux termes : général et particulier, il établit un rapport analogique : le général est comme le tout dont le particulier serait la partie ; le général est le contenant, le particulier le contenu. La science ~~alors est possible et peut se définir la connaissance de la vérité relative aux choses sensibles. Elle~~ est possible en soi (φύσει) et pour nous (πρὸς ἡμᾶς) : en soi par la démonstration, laquelle montre le particulier contenu dans le général : pour nous, par l'induction laquelle, au sein du particulier, distingue de l'accident l'essence générale. Ces deux procédés sont l'inverse l'un de l'autre et se correspondent exactement. Puis l'on peut dire que toute science procède par démonstr

ou que toute science procède par induction. Toute science est démonstrative en soi, inductive pour nous. La convenance est parfaite entre les résultats obtenus des deux façons, que l'on ait pour point de départ l'intuition ou l'observation. C'est que entre l'esprit et les choses il y a harmonie absolue. [Le terme de la science est la définition (τὸ τί ἦν εἶναι), laquelle, dans l'esprit, correspond à l'individu (τόδε τι) dans les choses. La définition participe de la démonstration par son caractère de nécessité et de l'induction par son contenu qui est relatif à la réalité sensible. Elle est la partie logique de la doctrine.

Vient ensuite la partie psychologique. Aristote a une idée directrice qui s'empiète à sa métaphysique. Il ramène la relation d'objet à sujet à la relation d'acte à puissance. Le sujet (τὸ δεκτικόν) reçoit l'objet (εἶδος) et lui devient semblable. L'objet est de deux sortes : sensible (αἰσθητόν) et intelligible (νοητόν). A ces deux sortes d'objets correspondent deux facultés du sujet : l'αἰσθητικόν et le νοητικόν. L'αἰσθητόν est un objet inférieur, car l'αἴσθησις n'est que matière par rapport à la νόησις et n'est le νοητόν qui est l'objet suprême. Entre l'αἰσθητόν et le νοητόν la différence est grande : le premier est lié à une matière (ὕλη) constante hors de l'esprit : le second est sans matière, c'est le καθόλου, l'εἶδος ἄνευ ὕλης. Le νοητόν est ainsi dans l'âme, qui peut, quand elle veut, penser, mais non sentir. Donc l'objet véritable (τὸ νοητόν) est moins distinct de l'âme que l'objet sensible et, selon Aristote, le νοῦς cherche en effet un objet qui lui soit

[qui s'empiète à sa métaphysique.

[semblable.

[on peut dire que,

proportionné. Dans l'αἰσθησις la part du νοῦς est aussi faible que possible : l'objet est ~~comme dispersé~~ un multiple indéfini : c'est ~~la~~ l'ἄπειρον, le καθ' ἕκαστον. Dans l'opération du νοῦς παθητικός l'esprit travaille à dégager de l'αἰσθητόν le νοητόν pur : ~~c'est~~ c'est le mouvement de l'esprit ~~travaillant par rapport~~ cherchant d'un objet adéquat. | qui lui soit

Le νοῦς ποιητικός est précisément le νοῦς en présence de cet objet : cet objet c'est le τόδε τί.

On le voit, la doctrine est toute objectiviste, puisque le sujet n'est que le τὸ διάνοιαν de l'objet. Mais elle est loin d'être matérialiste, puisque l'objet suprême est de même nature que l'esprit ; l'esprit s'identifie avec un objet qui lui ressemble. On ne saurait même dire si c'est au fond l'objet qui se modèle le sujet ou si c'est l'objet qui est modelé par le sujet : on ne saurait dire lequel des deux, ~~l'objet ou le sujet~~ la chose ou l'esprit, est la mesure de l'être ~~absolu~~.

Elle ~~théorie~~ repose sur la distinction platonicienne de la forme et la matière et s'efforce de rapprocher ces deux termes. Entre eux elle établit des rapports intelligibles lorsqu'elle relève la matière et lui assure quelque dignité : ~~intelligibles~~ cette matière devient la puissance par rapport à la forme qui est l'acte. La conception d'Aristote est donc dynamique ; ~~elle offrait un développement~~ mais elle n'arrive pas toujours à triompher du mécanisme logique de Platon. Il reste ~~matière~~ ou ce qui gêne les principes suprêmes

L'ἔσχατον ὕλη et l'ἔσχατον εἶδος sont une double lois l'un à l'autre. De même entre les facultés inférieures de l'esprit et le νοῦς ποιητικός il y a un abîme. Le νοῦς ποιητικός est ἀπαθής, par suite des lieux absolument même du νοῦς παθητικός. Entre Dieu et le monde il y a aussi solution de continuité.

Les successeurs d'Aristote trouvèrent imparfaite la conciliation entre la forme et la matière, (ou ~~plutôt~~ impossible) Pour lever la contradiction ils sacrifièrent ~~résolument~~ de plus en plus l'un des deux termes. En outre comme Aristote avait fait une grande place aux sciences de la nature, l'école péripatéticienne s'occupa de même de la recherche des faits, et se tourna vers le naturalisme. Cependant les faits qu'étudiait Aristote étaient de deux sortes; les faits naturels observés dans les choses elles mêmes, et les opinions des hommes, ~~objets~~ matière de la dialectique. De là deux parts nouvelles dans la philosophie: l'étude des sciences naturelles, l'observation de la nature et la recherche des opinions humaines. De plus en plus la métaphysique fut abandonnée pour ces études, tantôt pour l'une, tantôt pour l'autre. Et comme l'étude de la nature ne pouvait être ~~bien~~ ~~fait~~ poursuivie bien loin, faute d'instruments et de méthode, on préféra discuter les opinions antérieures. [L'École péripatéticienne n'est pas riche en grands hommes: c'est une loi curieuse en philosophie

Il s'était, pourtant surtout, distingué de Platon,

l'érudition.

que les chefs d'école eux intéressent. Leurs disciples sont parfois plus clairs mais sans originalité. Ce n'est pas là comme dans les sciences où l'époque de l'inventeur est moins étonnée que celle des successeurs qui l'ont perfectionnée.

Théophraste de Lesbos (372 – 296) est connu surtout pour ses doctrines morales. Il tenait grand compte des biens extérieurs et approuvait Démétrios de Phalère : « Volant Regit fortuna, non sapientia » (Cicéron). Il ~~écrivit~~ composa beaucoup (entre autres ~~études~~ ouvrages) une Historia plantarum. Il fut donc ~~à la fois~~ savant ~~et~~ moraliste, [Aristote avait considéré l'âme immobile comme la cause de tout mouvement pour satisfaire au besoin qu'il avait de rattacher en tout le relatif à l'absolu. Mais Théophraste veut que la pensée soit un mouvement de l'âme vivante et rapproche ainsi l'intellectuel du physique (Simplicius physic 875, A) Sa tendance générale est vers la doctrine de l'immanence, mais sa théorie n'est pas nette : il veut à la fois que le νοῦς soit ὑπερφυής et qu'il vienne du dehors (θύραθεν) parce qu'il est à cette condition seulement dit qu'il est parfait et divin. Comment ces deux caractères du νοῦς peuvent-ils être conciliés ? Ces deux doctrines sont dans Aristote aussi, et avec raison : Aristote soutient que le νοῦς est d'abord vide en acte, qu'à l'origine il ~~ne~~ n'est ~~avait~~ qu'en puissance. Mais d'où vient alors

Cicéron

V. Bréhier p. 1

par même temps que

elle-même

Themistius :

l'impulsion qui le fait passer à l'acte? (De Anima 91, A ~~Themistius~~ 198, 13) Si cette impulsion vient d'hors extérieurs, on ne comprend pas comment une chose inapprette comme le νοῦς peut subir l'action d'une chose inapprette. Si l'impulsion vient du νοῦς lui-même, comme cela paraît naturel, étant donné la différence du νοῦς et de sens, en quoi le νοῦς est-il passif, παθητικός? Si ce n'est qu'en puissance ~~et~~ est matériel, ~~à cet égard~~, faut-il donc considérer le νοῦς comme matériel? Faut-il au sein du νοῦς (comme en toutes choses, lui-même) distinguer l'agent et la matière? Alors ou en quoi consiste ~~donc~~ au juste le νοῦς παθητικός? Et quant au νοῦς ποιητικός, s'il est inné, pourquoi n'agit-il pas toujours et dès l'origine, s'il n'est pas inné comment se forme-t-il ou nous arrive-t-il? Si le matériel est inné, il doit manifester immédiatement et constamment: s'il survient seulement dans la suite comment expliquer son apparition. Tout cela est fort ~~difficile~~ embarrassant. Cependant Théophraste conserve la doctrine de la ~~double~~ double raison; mais il paraît avoir entendu la passivité, la potentialité du νοῦς autrement que celle du corps: Il distingue le

rapports du νοῦς avec les νοητα ~~et~~ les rapports avec les choses matérielles. Les νοητα, en tant que sans matière, sont toujours dans l'esprit (Priscien le néoplatonicien Commentaire du περὶ αἰσθήσεως de Théophraste II, 17)

Par essence le ~~νοητον~~ νοῦς est la même chose que les νοητα, il est donc toujours avec eux. Les choses matérielles, lorsqu'elles sont pensées, sont bien aussi dans l'esprit, mais non sur la même ligne que lui-même ~~l'esprit~~. Jamais elles ne pourront être entièrement dans l'esprit comme les choses sans matière. ~~Mais~~ Lorsque le νοῦς pense les choses qui sont en lui-même, non pas en tant que νοητα, mais en tant que causes des choses matérielles, alors les choses matérielles sont ~~alors~~ dans le νοῦς quant à leurs causes.

Il y a progrès | en ce sens que les νοητα sont en quelque sorte conçus à peu ~~peu~~ | dans l'esprit, par l'esprit comme les causes des choses matérielles.

L'esprit porte en lui les νοητα et les pense à priori, mais c'est par un développement qu'il y rattache peu à peu les choses matérielles ~~et qu'il les pense aussi~~ comme des effets à leurs causes.

Ici les sens Théophraste donne quelques détails nouveaux,

pour l'essentiel, V. son

mais sa théorie est analogue à celle d'Aristote (περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν) Comme Aristote il expose les opinions des philosophes antérieurs sur les sens et les discute au point de vue aristotélicien. Les sensations se font-elles par les semblables ou par les contraires ? Telle est la première question. Parménide, Empédocle, Platon, croyaient que la sensation se faisait τῷ ὁμοίῳ : Anaxagore, Héraclite τῷ ἐναντίῳ. La ressemblance ou la différence porte ici sur l'objet sensible et l'organe du sens ; voilà les deux termes. Ce n'est pas du tout la théorie de Spencer, suivant laquelle toute perception ~~[illegible]~~ est la perception d'une différence entre ~~un objet et un autre, ou bien entre~~ deux sensations ~~des manières d'être d'un même objet~~. Avec Aristote, Théophraste voit dans l'αἴσθησις un changement qui se produit dans les organes des sens, et qui est tel que ceux-ci deviennent semblables à l'objet sensible, non quant à la matière, mais quant à la forme. Il n'admet point l'émission de la matière dans les sens (De Sensu chap. 18.) Priscien Commentaire περὶ αἰσθήσεως

De Théophraste :

I, 1 (λέγει μὲν οὖν καὶ αὐτὸς κατὰ τὰ εἴδη καὶ τοὺς λόγους, ἄνευ τῆς ὕλης γίγνεσθαι τὴν ἐξ ὁμοίων. L'action vient de l'objet. Pour qu'elle se produise il faut qu'il y ait une proportion entre l'objet et l'organe des sens

mais ce rapport ne doit être cherché ni dans la similitude, ni dans la contrariété. Théophraste se contente ici d'une détermination négative.

L'action de l'objet sur le sens suppose un milieu. Comme Aristote, Théophraste distingue, des sens particuliers, le sens commun. Mais tandis qu'Aristote faisait percevoir la grandeur et la forme à l'aide du mouvement, Théophraste croyait absurde de percevoir la forme par le mouvement (Prisicien I, 46). Enfin Théophraste défend la réalité des sensations contre ~~Théophraste~~ Démocrite. Il y a incohérence à considérer certaines propriétés comme existant réellement, comme absolues, et d'autres comme simplement relatives, comme des apparences. Démocrite considérait comme absolues le poids, la légèreté, la dureté, la mollesse, et comme relatives le froid, le chaud, la douceur. Selon Théophraste les seconds comme les premiers doivent avoir leur raison dans la nature même des choses. En résumé la doctrine de Théophraste ne se distingue guère ~~pas~~ de celle d'Aristote : elle signale seulement les difficultés ~~dans~~ dues ~~l'antagonisme du relatif et de l'absolu~~ au dualisme aristotélicien

— Eudème de Rhodes (4e siècle) n'a aucune originalité. Il reste plus près d'Aristote que Théophraste. Il fit une exposition de la doctrine et une histoire des sciences. Une seule doctrine est

dit-il,

intéressante chez lui : l'immatérialité de Dieu est inconciliable avec le rôle de premier moteur que lui donne Aristote. Puisque premier moteur Dieu doit être en contact avec les choses matérielles, et ce contact suppose qu'il est matériel lui même.

Dicéarque met la vie pratique au dessus de la vie contemplative. Il considère l'âme comme entièrement liée au corps. Aussi ne pouvait-il attribuer autant de valeur que Platon et Aristote à l'opération pour laquelle l'âme se replie sur elle même (Cicéron lettres à Atticus II, 16) Ille tres τὸν πρακτικὸν βίον longe omnibus anteponit : hic autem (Théophraste) τὸν θεωρητικόν. L'âme fut pour lui la fonction inhérente aux organes, sans réalité propre. Il s'occupa beaucoup de politique.

Straton de Lampsaque (vers 287). physicien φυσικός (Cicéron de Finibus V, 5) Il eut une manière nouvelle d'expliquer l'existence et le mouvement du monde. Il admettait deux causes, la nature et Dieu, rattachant la première à la seconde tout en les distinguant. Straton n'admit plus d'autre cause que la nature et par nature il entendait non

fut surnommé le

pas quelque chose de divin, ni même d'intelligent ni même de vivant, mais une force interne agissant sans conscience. Il n'avait pas besoin de Dieu pour expliquer le monde. Cicéron Academica IV, 38, 121. negat operâ deorum se uti ad fabricandum mundum, quaecunque sunt docet eas effecta naturâ. Il ne conserve que des causes purement physiques sans aucune finalité. Le rôle de Dieu est pour le ramener à la nature ainsi entendue (Cicéron de Natura Deorum I, 13, 34): La nature procède-t-il causas gignendi, augendi, minuendi, ~~sed omnes~~ mais manque omni sensu et figurâ. [Toutes les opérations de l'âme selon lui sont des mouvements. La pensée est un mouvement comme la sensation: pensée et sensation ne sont que les actes d'une force d'abord matérielle (Simplicius physic. 244 A

C'est le domaine du mouvement (du devenir) qui s'étend avec Straton, lequel unit une marche contraire à celle des premiers philosophes. Ce n'est plus l'un l'immuable qui est séparé du mobile et du multiple, mais au contraire le domaine du multiple qui absorbe tout.

Sans doute Platon, lui aussi, a considéré l'esprit comme toujours en mouvement mais chez Platon l'esprit se meut lui-même et c'est l'origine du mouvement. Au contraire chez

Straton si l'esprit est en mouvement, ce mouvement ne vient pas de lui, ~~il ne vient pas~~ mais plus d'un νοητον supra sensible ayant même nature que le νοῦς.

~~La preuve~~ à ~~esprit est en mouvement quand il pense et quand il~~ qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la Raison & les Sens, c'est que l'on ~~sent par ce que~~ ne peut penser que ce qu'on a senti : l'intuition sensible est la cause de la pensée : En ce sens Straton dit que ce qu'on n'a pas vu, on ne peut pas le penser. Mais en même temps qu'il identifie ~~au fond~~ la sensation et la pensée, il dit que la sensation est impossible sans la pensée. En effet, lorsque nous éprouvons une impression, si nous pensons à autre chose, l'impression n'arrive pas jusqu'à la conscience.

Ainsi Straton supprime la distinction d'Aristote entre la partie raisonnable et la partie sensitive de l'âme. Pour lui l'âme est une ~~fois une~~ ; les sens et la raison ~~diffère~~ ne se ne sont dans le rapport ~~du~~ des parties au tout ~~à la partie~~. Straton attribue dès alors la raison à tous les êtres vivants, au lieu d'en faire comme Aristote le privilège de l'homme. Par suite il étend à la raison tout entière les caractères qu'Aristote attribuait seulement à la raison inférieure : il nie ~~aussi~~ l'immortalité de l'âme,

raisonnable

et rejette la Réminiscence platonicienne.

Après Straton vivent Andronicus de Rhodes (70) Boéthus de Sidon, Nicolas de Damas (1 siècle après JCh, Alexandre de Cilicie (3e siècle ap JCh.).

Tous plus ou moins dualistes et inclinant au mécanisme ils préfèrent la théorie de la matière (toute passive) et de la forme à celle de la puissance et de l'acte. Au contraire les Averroïstes furent ~~vont~~ plutôt ~~panthéistes~~ dynamistes & panthéistes.

Cours de philosophie

De la théorie de la connaissance dans l'antiquité grecque

cours de Monsieur Boutroux

Onze-septième leçon

Le stoïcisme — Introduction

(p. 1)

Trente-septième Leçon

Les stoïciens – Introduction

Résumons en quelques mots l'impression que laisse l'étude des deux premières périodes de la philosophie grecque. L'esprit humain, prétend un historien anglais de la philosophie, Lewes, n'a le choix qu'entre deux méthodes : le subjectivisme et l'objectivisme – La philosophie, n'est que la série des tentatives faites par l'esprit humain pour acquérir la science par la méthode subjective c'est l'histoire des erreurs de l'esprit humain. L'histoire de la philosophie grecque se partagerait, d'après lui, en deux phases – Dans la première le subjectivisme aurait été individuel – L'homme aurait pris pour mesure de la vérité ses impressions individuelles. L'emploi de cette méthode aboutit à une crise, la sophistique. – Dans la seconde phase le subjectivisme a reculé ; il est devenu ~~dialectique~~ logique, c'est-à-dire que l'homme a pris pour mesure des choses l'entendement commun, à l'espèce toute entière. Après que cette philosophie a fait ~~[illegible]~~ développée avec Socrate, Platon et Aristote, elle aboutit à une nouvelle crise représentée par l'académisme des sceptiques : ce second subjectivisme aurait alors pris conscience de la contradiction interne et se serait efforcé à surmonter cette manière de comprendre l'histoire de la philosophie grecque paraît à une part de vérité et les conclusions de Lewes ne peuvent être acceptées si le positivisme était à son tour un état auquel l'esprit puisse s'arrêter. Cette réserve faite, la manière dont il comprend la philosophie grecque est assez exacte. Dans la première période c'est l'αἴσθησις, la sensation qui est considérée comme la mesure de la vérité. Pour les philosophes de cette période, la méthode est ~~une méthode~~ l'immédiateté sensualiste. L'esprit se porte immédiatement sur ~~les objets~~ les choses. Cette première période aboutit à une contradiction interne. La philosophie grecque entre dans une seconde

Proprement dite

La subjectivité universelle,

Telles que les sens nous les présentent.

Les raisons du choix sont

période la période de la dialectique. ~~La vérité est~~ placée dans les ~~[illegible]~~ idées. Mais cette seconde philosophie présente au lecteur comme la première. Elle manque de critérium pour les principes desquels elle déduit tout. Le raisonnement ne donne qu'une vérité dérivée. Les philosophies que nous avons examinées, confiantes dans la force de l'esprit, dogmatiques par là même se sont peu occupées de la question du critérium. Les philosophies que nous allons examiner sont se poser la question de la vérité et de l'erreur, question qui, la plus ~~[illegible]~~ a conduit au scepticisme.

(ou formes unes, exactement circonscrites; soutenant entre elles des rapports logiques.)

(question)

La première de ces philosophies, c'est le stoïcisme. Le stoïcisme eut des raisons particulières pour s'attacher à cette question du critérium.

Jusqu'ici la philosophie s'est développée d'une manière indépendante et autonome. Elle a résulté de causes intellectuelles, de la curiosité qui s'éveille ~~[illegible]~~ dans l'esprit que la vie matérielle est une fois assurée. La philosophie a influé jusqu'ici sur les événements plus que les événements n'ont influé sur elle. A partir de l'époque où nous sommes arrivés, la marche est inverse. La philosophie, non sans réagir, il est vrai, subit l'influence des événements. Elle est liée à la situation morale et sociale de l'état et partir de la défaite de Chéronée en 338, l'idée grecque, nationale s'évanouit en politique, en religion et en morale. En politique — Phocion et Démosthène pour reconstituer la Grèce font appel au roi de Macédoine. — En religion — les dieux de l'état sont délaissés pour des divinités locales ou orientales. — En morale elle n'avait jamais été séparée de la politique et de la religion. Elle perdit ~~son caractère~~ son point d'appui, l'état et les dieux étant oubliés.

(relativement)

Si nous nous reportons à l'adage: primo vivere, deinde philosophari, nous comprendrons que la vie pratique n'étant plus assurée, on ait moins librement philosophé. Les esprits supérieurs se tournent alors vers ce qui a le plus de rapport à la vie pratique. L'homme a besoin de certitude, de vérité. Les philosophes s'occuperont du critérium de la vérité.

(Dans la vie pratique)

La philosophie que nous allons étudier présente deux caractères : étude de problèmes pratiques — défaut relatif d'invention dans l'ordre théorique et recours aux philosophies antérieures pour résoudre les problèmes ~~pratiques~~ posés.

Si donc on ne considérait dans sa doctrine que la partie métaphysique, on n'aurait pas lieu de la distinguer des doctrines précédentes ; elle ne contiendrait guère d'éléments nouveaux. Ce qui est nouveau c'est le but poursuivi, le côté formel de la doctrine.

La question des sources est plus intéressante en ce qui concerne les stoïciens grecs qu'en ce qui concerne Platon et Aristote.

Les sources des stoïciens grecs n'existent plus. Les sources immédiates se réduisent à quelques fragments conservés par Stobée, compilateur grec du Ve siècle ap. J.-C. — Les sources médiates sont très-nombreuses, mais très-obscures. L'originaux. — Mais surtout des expositions dans Cicéron et des morceaux détachés dans Sénèque.

Cicéron devait avoir une connaissance étendue des stoïciens tant par l'étude faite avec Diodote et avant entendu à Rhodes Posidonius, le vulgarisateur des stoïciens. Cicéron parle des stoïciens dans les — Paradoxes — les Académiques — son de finibus — qui est la source principale. C'est là que se trouve au troisième livre une exposition, la seule que nous possédions, du stoïcisme. Le quatrième livre renferme une comparaison de cette doctrine avec le péripatétisme, et le second livre une réfutation de l'épicurisme à l'aide des principes de Chrysippe — les tusculanes — le de Natura Deorum : démonstration stoïcienne de la Providence — le de divinatione, — dans le V livre duquel Cicéron combat l'explication stoïcienne de la divination — le de officiis — Cicéron s'inspire des stoïciens Panétius en ce qui concerne les deux premiers livres.

Nous trouvons des citations dans Sénèque : Questions naturelles — De Providentia — Consolations à Helvia — Lettres à Lucilius

dans Epictète — Marc-Aurèle — Commentaires

Mais les stoïciens appartiennent à l'époque des empereurs,

ils n'ont pas l'esprit scientifique des Grecs, ils mêlent la vie philosophique | aux leçons de la théorie de la vie philosophique — ce sont des catéchèses ; ils ne mentionnent Épicure aussi bien que Cléanthe.

Nous devons signaler aussi quelques parties d'Horace. Cette source est très-abondante : on sait les monographies faites par Diogène Laërce. Il traite avec détail de la logique, de la grammaire, de la morale et de la cosmologie des stoïciens. C'est la source la plus riche après Cicéron. Mais l'abondance de l'exposé chez Diogène Laërce ne le sous philosophique n'allègue peut-être n'avons-nous pas le texte primitif de Diogène. Car on rencontre chez un écrivain du XIII siècle Barlaam une exposition faite, dit-il, d'après Diogène, légèrement pour l'intelligence des choses ; cet exposé au texte de Diogène que nous possédons.

Plutarque parle des stoïciens dans les ouvrages suivants : De stoicorum repugnantiis : il est intolérant à l'égard des stoïciens et n'expose pas leur doctrine avec impartialité. Il cite le plus souvent Chrysippe, c'est-à-dire le plus subtil des stoïciens. — Abrégé de l'ouvrage qui démontre que les stoïciens disent des choses plus paradoxales que les poètes ; Plutarque y attaque les prétentions des stoïciens qui faisaient de leur sage un être élevé au-dessus des affections humaines — Commentaires notions adverses stoïcos — Plutarque y accuse les stoïciens de renverser par leurs opinions les notions les plus simples du bon sens — Placita philosophorum, ouvrage d'ailleurs peu vrai ~~[illegible]~~ de Plutarque que dans une faible mesure.

Sextus Empiricus dans son traité adversus mathematicos et dans ses „Pyrrhoniae hypotyposes" attaque les stoïciens auxquels il doit de nombreuses.

Alexandre d'Aphrodisias les combat au nom de l'Aristotélisme — dans son περὶ ψυχῆς — περὶ εἱμαρμένης dans son commentaire sur Aristote — dans son περὶ μίξεως

5. Enfin il est question des stoïciens dans les philosophes — Zénon — Ariston — Chrysippe l'Epicurien — Galien — Musonius — Sénèque — Antipatter — Lucain — Marcus — Philon le Juif — et dans un grand nombre d'auteurs chrétiens : Saint Clément d'Alexandrie — Origène — Lactance — Eusèbe — Hermias — St Jean Damascène.

La vie des stoïciens a plus d'intérêt au point de vue de la connaissance de leurs doctrines que n'en ont au même point de vue la vie des philosophes antérieurs. Ils ont pour maxime l'ἀφελεία, l'accord des doctrines entre elles et des doctrines avec la vie, principe d'ailleurs tout socratique — Ils sont venus de l'Asie Mineure et des îles de l'Archipel. Il donne en cette occasion, à propos de son caractère d'esprit lent, est parfois absorbé, on pourrait croire qu'il fait par leur origine orientale. Zénon était de Citium dans l'île de Chypre. Il écouta surtout Crates le Cynique, mais il sortit à l'école dans cette école parce que son maître méprisait trop les sciences. Il écouta aussi Stilpon le Mégarique, Diodorus Cronus, Polémon. Il se dégoûta des Cyniques par son désir de savoir. Il voulait tout entendre. Après vingt ans d'études, il devint maître vers 300 av. J.-C. et choisit pour diriger les leçons le portique appelé Pœcile. A partir de ce moment le Zénonisme reçut le nom de philosophie du portique ou stoïcienne. Zénon tirait de son seul cœur un amour, un idéal parfait. La philosophie contenait un plan moral à l'image de l'idéal et plus nombreux sur la nature, dialectique, mais le moral est plus accentué. Les ouvrages de Zénon sont peu nombreux. La πολιτεία est le principal. Zénon était encore pendu à la science des chiens, c'est-à-dire sous la dépendance des Cyniques grecs et

Il composa des ouvrages intitulés : περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου — περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἀδιαφόρων φύσεως — περὶ παθῶν — περὶ τοῦ καθήκοντος, mot dont Zénon est, dit-on, l'auteur, — περὶ ὄρεως — κατὰ ὅλου — περὶ λέξεως —

Cléanthe était un disciple de Zénon et aurait été désigné par lui pour être son successeur — Il mena une vie de labeur et d'efforts. On le surnomme le second Hercule. Il fut fait peu de progrès en la doctrine, mais le mit en honneur par la hauteur morale qu'il atteignit en y conformant sa conduite. Il se trouva le moins bien pensé par sa mission était accomplie. Les ouvrages sont assez nombreux. Ils traitent de Zénon, d'Héraclite — Aucun d'Homère, des Cynics — de Démocrite. En ce qui concerne la théorie de connaissance, il a écrit : περὶ διαθέσεως — περὶ τέχνης — περὶ τοῦ λόγου — περὶ ἕξεως — περὶ τῶν ἀτόμων — περὶ διαλεκτικῆς — περὶ τόπων — περὶ χαρακτηρισμάτων. Leur ouvrages sont perdus sauf de fragments. Leur idée est spirituelle et traduit la hérésie de l'excellence du sage à l'égard de dieux — Chez les Stoïciens : c'est le fameux hymne à Jupiter — Cicéron est une allégorie de Cléanthe sur le volupté et la vertu, laquelle dans la doctrine d'Épicure servait la volupté — Il est difficile de penser que le style de Cléanthe était vivant et imagé.

Les autres disciples de Zénon contribuèrent à propager la doctrine stoïcienne si à l'air caractéristique de chacun vient au genre — Hérille de Carthage inclina vers le péripatétisme — Persée combattit le cynisme — Héritos. Il écrivit un éthique et s'occupa de politique — Sphaïros de Bosphore, disciple de Zénon, puis de Cléanthe, vécut à la cour de Ptolémée, puis devint l'ami et le conseiller de Démétrius. Il s'agit de réaliser — Il part l'idéal politique des Stoïciens. Les écrits de Sphaïros se rattachent à toutes les parties de la philosophie.

7

Ainsi les premiers philosophes stoïciens se retirant des entièrement
des intérêts de la vie publique. Au contraire chrysippe fut
surtout un savant et un écrivain. Il ne fut plus comme
ses prédécesseurs, élevé sur la philosophie et l'enseignement
moral de l'humanité. Il se renferma dans la science comme
dans un poste inaccessible aux tempêtes. Le fut difficile de
Cléanthe à son fils remarquer sur son habileté de dialecticien.
Son style est incorrect; il ne donnait aucune attention à la forme. ~~fut~~
~~donnait à sa pensée~~ Il écrivait 500 lignes par jour et
composa 750 ouvrages, portant sur des questions de morale
et de logique.

Dit Diogène,

XXXVIIIe Leçon

Les Stoïciens (Suite)

La φαντασία & la συγκατάθεσις.

Paul Thirion

XXXVIIIe Leçon

Les Stoïciens (Suite). La φαντασία & la συγκατάθεσις.

—

Les stoïciens distinguent la σοφία et la φιλοσοφία. La sagesse est, selon eux, la connaissance des choses divines et humaines, (οἱ στοϊκοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην (Plutarque, placita philosophorum, I, préface.)) La philosophie est la pratique de l'art utile par excellence, c'est à dire de la vertu. Τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἀσκήσιν τέχνης ἐπιτηδείου, ἐπιτήδειον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν. (ibid.) Le point de vue pratique des stoïciens se manifeste dans cette définition: Sapientiam quam maxime ad agendum pertinere. (Sénèque, ad Lucilium, 89) Ce caractère les stoïciens l'attribuent à la philosophie en grande partie par opposition aux péripatéticiens qui, à la suite d'Aristote, mettent la vie contemplative au dessus de la vie active. Ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσι φιλοσόφοις ἐπιβάλλειν τὸ μάλιστα τὸν σχολαστικὸν βίον, οὗτοί μοι δοκοῦσι διαμαρτάνειν, ὑπονοοῦντες διαγωγῆς τινος ἕνεκεν δεῖν τοῦτο ποιεῖν καὶ τὸν ὅλον βίον οὕτω πως διελκύσαι, τοῦτ' ἔστιν, ἂν σαφῶς θεωρήθῃ, ἡδέως. (Plut., de Stoic. repugn., 2) La philosophie n'est pas un passe-temps, c'est l'art de bien vivre, l'affaire de toute la vie.

Cette vertu pratique les stoïciens la considèrent comme étant de trois sortes : physique, éthique et logique. (Science, morale, rationnelle) Ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν, ἠθικὴν, λογικὴν (Placita, I). C'est pourquoi la philosophie a trois parties : physique, éthique et logique.

Quels sont les rapports de ces trois parties ? Les stoïciens dont parle Diogène paraissent avoir mis la physique au dessus de l'éthique. (Diog, VII, 40) ~~D'autres, dit Chrysippe, paraît avoir exposé la physique avant l'éthique. D'autres, dit Diogène, mettent la logique en tête, la physique en deuxième lieu, l'éthique en troisième. Ceux-ci ont fait Zénon et Chrysippe~~ (ceux-ci sont Sextus (adv. Math. VII 17) [illegible] après) Il nous est dit aussi que les philosophes stoïciens ne suivent pas toujours le même ordre. Il est assez conforme à l'esprit de leur philosophie d'avoir établi une relation entre ces parties ~~de telle sorte~~ qu'elles se supposent les unes les autres. (Diogène, VII, 40) Les stoïciens comparent la philosophie à un animal, assimilant la logique aux os et aux nerfs, l'éthique aux parties charnues et la physique à l'âme. Ils la comparent encore à un œuf, la logique répondant à la coquille, l'éthique au blanc et la physique au jaune, ou bien encore à un champ dont l'enceinte représenterait la logique, la terre la physique et la végétation l'éthique.

Ces comparaisons nous montrent la solidarité de ces trois parties. Nous classerons ~~comme~~ Diogène : physique,

la logique ne pouvait évidemment jouer, à l'égard des autres parties, que le rôle d'instrument (ὄργανον) et ainsi devait être placée, soit au commencement, soit à la fin, selon que l'on suivait une marche ascendante ou descendante. ~~Aussi~~ Aussi les avis ne sont-ils pas partagés touchant la place de la Logique. Ils le sont, touchant le rapport de la Physique et de l'Ethique.

~~Et la partie~~ dans l'ordre que donne

(3)

logique et éthique. D'après cet ordre, on va de la condition au conditionné et du moyen à la fin.

Comment les stoïciens divisaient-ils la logique? En deux parties. (Diogène VII, 41) « Rhétorique et dialectique. Quelques uns y ajoutent τὸ ὁριστικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων. D'après le texte, il semblerait que le τὸ περὶ κανόνων est le développement de ~~la définition~~ τὸ ὁριστικὸν εἶδος. Mais c'est peu probable. Il faut donc considérer comme formant la troisième branche de la logique, la science des règles et des critères.

La rhétorique se distingue de la dialectique en ce qu'elle traite du bien dire dans les discours continus, suivis. (Diogène VII, 42) Omnis oratio aut continua est, aut inter respondentem et interrogantem divisa. (Ad Lucilium, 89, VII). La dialectique est la science τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει. Cicéron (De finibus, II, 6, XVII) dit que les stoïciens comparent la rhétorique à la main ouverte et la dialectique au poing fermé. La dialectique se divise à son tour en ~~deux~~ deux parties. ~~On y distingue~~ le σημαινόμενον, le σημαῖνον et le τύγχανον. (Sextus, Adv Math, VIII, 11 sq.) (Les épicuriens, au contraire, ne distinguent que le σημαῖνον et le τύγχανον). Le σημαινόμενον c'est « αὐτὸ τὸ πρᾶγμα δηλούμενον, le concept. Le σημαῖνον c'est la φωνή; le τυγχάνον c'est le τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον. De ces trois et deux sont des corps, l'autre est incorporel. Le σημαῖνον et le σημαινόμενον concernent la dialectique, le τυγχ. le rhétorique.

Les Stoïciens en effet ramenaient toutes choses à trois éléments:

la φωνή ou σημαῖνον & le τυγχάνον,

le σημαινόμενον ou λεκτόν

Nous ne nous occuperons pas du σημαινον qui est plutôt l'objet de la grammaire, mais du σημαινόμενον, du concept.

La théorie de la connaissance sera l'étude des concepts au point de vue logique et au point de vue physique. Nous commencerons par la partie logique.

La partie logique comprend deux problèmes essentiels: 1° l'origine de la connaissance, 2° le criterium. Cette théorie de la connaissance a été développée et perfectionnée de Zénon à Chrysippe. Il est difficile de savoir ce qui appartient à chacun des philosophes qui s'en sont occupés. Ce que l'on peut conjecturer, c'est que la théorie a suivi une marche allant du matérialisme au spiritualisme.

Zénon et Cléanthe ont donné comme point de départ à leur théorie de la connaissance l'étude de la φαντασία, partant de considérations sensualistes. Zénon détermina le rapport des divers degrés de la connaissance en distinguant quatre degrés: 1° la φαντασία, la συγκατάθεσις, la κατάληψις et l'ἐπιστήμη. Il se servait pour montrer le rapport de ces quatre degrés de la comparaison célèbre rapportée par Cicéron (1ers Acad. II, 47) Il fermait la main peu à peu. La main ouverte répondait à la φαντασία, La main fermée à l'ἐπιστήμη. La différence de ces quatre degrés est donc dans la force de la conviction.

Boéthus (VII, §4 Diog) admet ce 4

& maintenue dans cet état par l'autre main

(8)

Il faut comme critère l'αἴσθησις et le πάθος.

Selon les Stoïciens,

critérium a Νοῦς, αἴσθησις, ὄρεξις et ἐπιστήμη. Chrysippe le compatit à ce sujet. Plusieurs stoïciens plaçaient le criterium dans l'ὀρθὸς λόγος. ~~Avant d'étudier ces degrés~~ [nous nous demanderons quelles sont, les conditions premières de la connaissance. Ce qui précède toute opération intellectuelle, c'est ce que les stoïciens appellent τὸ ἡγεμονικὸν μέρος, l'existence d'une partie principale de l'âme qui n'est autre chose que le Νοῦς des philosophes de la deuxième période. Cicéron, dans le de naturâ deorum, II, XI, le traduit par principatum « quo nihil in quoque genere potest nec debet esse præstantius ». C'est de cet Ἡγεμονικόν que procèdent toutes les parties de l'âme qui rayonnent en partant de lui comme les tentacules d'un polype (Plaita, IV, 2).

Sextus (adv. Math, IX, 102) dit que l'ἡγεμονικόν est l'origine, la source de tout mouvement dans l'âme et Diogène dit que c'est dans l'ἡγεμονικόν que se produisent les φαντασίαι, les ὁρμαὶ et le λόγος. Ainsi si nous voyons les stoïciens nous dire que tout procède de la φαντασία nous ne donnerons pas à ce mot une signification purement sensualiste, puisque la φαντασία procède de l'ἡγεμονικόν. [Cette réserve faite, il est certain que les stoïciens soutiennent la théorie de la table rase. Quand un homme vient au monde, l'ἡγεμονικόν est comme une feuille de papier ἔντεχνον εἰς ἀπογραφὴν qui est disposée de ne manière à recevoir des signes. Εἰς τὴν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἀπογρ.

mais qui n'en porte encore aucun.

L'ἡγεμονικὸν inscrit chacune de ces idées sur cette tablette. Dans d'abord la première manière d'écrire est celle qui se fait par les sensations. Elles sont les deux conditions de la connaissance : L'existence de l'ἡγεμονικὸν et la table rase. (Plaita, IV, 11)

La Φαντασία était définie par Zénon τύπωσις ἐν ψυχῇ. (Voir Plutarque, Notitiæ communes cit. (4)) et Sextus, adv. Math, VII, 228. Τυπόω signifie marquer d'une empreinte. C'est donc une empreinte faite ~~marq~~ ~~dans~~ dans l'âme. Cléanthe paraît avoir entendu ~~cela~~ ces mots dans un sens matérialiste (Sextus, VII, 2[illegible]) Chrysippe fit une objection. « S'il en était ainsi il faudrait admettre que l'âme reçoit en même temps des formes multiples et opposées (VII, 229). C'est pourquoi il modifia la définition et dit : Φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις τῆς ψυχῆς. Diogène, (VII, 50) fait ~~certaines~~ allusions à cette modification quand il dit Τύπωσις ἐν ψυχῇ, τοῦτ' ἔστιν ἀλλοίωσις. Τύπωσις est donc compris dans un sens qui va du matérialisme au spiritualisme. Les stoïciens suivants détermineront le sens de cette formule en faisant remarquer que ψυχή doit être prise dans le sens d'ἡγεμονικόν et que, dans ce changement, l'âme est passive (Sext. Math. VII, 229)

La Φαντασία n'est pas nécessairement un phénomène purement subjectif. Elle se représente elle même, et elle représente en même temps ~~que~~ ce qui l'a produite. (Plaita, IV, 12). La Φαντασία est analogue à une lumière

qui se montre elle-même en même temps qu'elle fait voir les objets ~~qu'elle représente~~ ~~du point de vue de~~ en ce qui concerne l'objet de la sensation

il faut distinguer deux cas. Les objets peut être réel comme le blanc, le froid, et tout ce qui peut mettre l'âme en mouvement. Alors c'est un φανταστὸν. (Plaita, IV, 12) Mais il peut se produire dans l'âme, en l'absence d'un objet extérieur, un phénomène analogue à la φαντασία, ~~mais qui en est distinct~~ et qu'il faut appeler φαντασιαὸν. Le φαντασιαὸν, c'est un διάκενος ἐλαυθμός c'est un phénomène qui tend à faire admettre à l'âme l'existence d'un objet, mais ~~d'une manière vaine~~ sans fondement. La φαντασία proprement dite correspond à un φανταστὸν et φαντασιαὸν correspond un simple φάντασμα.

Considérons maintenant les φαντασίαι proprement dites. Celles-ci sont de deux sortes: αἱ μὲν αἰσθητικαὶ, αἱ δ' οὔ. (Diogène, VII, 50). Les αἰσθητικαὶ sont celles qui sont reçues δι' αἰσθητηρίου les non-sensibles sont reçues διὰ τῆς διανοίας. Le domaine des représentations sensibles est, ainsi plus étendu qu'on ne le croirait d'abord. Les stoïciens étaient très-matérialistes. Plutarque (Contradictions des stoïciens, XIX, 8) nous dit que, selon eux, les biens et les maux doivent être considérés comme sensibles. « La joie, ~~le plaisir~~, les bons offices, même l'intelligence et le courage doivent être considérés comme objets de sensation. Il s'agit, bien entendu, de ces vertus en tant que réalisées, non de leurs simples concepts.

Passons à la συγκατάθεσις.

Cicéron, dans un texte très-net, donne un résumé, (Acad, I, 11) de la doctrine des stoïciens ~~et de~~ la συγκατάθεσις. Il dit que les stoïciens ne croient pas que la φαντασία suffise pour déterminer nos jugements : « ad hæc quæ visa sunt et accepta sensibus assensionem [Zeno] adjungit animorum quam esse vult in nobis positam et voluntariam. Il ajoute : Visis non omnibus adjungebat fidem, sed iis solum quæ haberent propriam declarationem earum rerum quæ viderentur, id autem visum comprehensibile. »

Un peu plus loin, (Ch ~~XIII~~ 12) Cicéron nous dit que « comprehendi multa et percipi sensibus sine assensione non potest ». L'animal, ajoute-t-il, selon les stoïciens, est actif, et lui dénier cet acquiescement, c'est lui enlever le sens. C'est, en quelque façon ~~lui~~ ôter l'âme et l'esprit. Il n'y aurait plus d'intelligence ou l'homme, s'il ~~si l'homme~~ renoncait à donner ou à retirer son assentiment aux sensations. Cette συγκατάθεσις est en nous, in nobis posita et voluntaria. Elle est libre au sens où les stoïciens entendent la liberté. Les stoïciens, en effet, ont inventé une théorie particulière pour concilier le fatum et la liberté (De fato, XVIII) Il y a, dit Chrysippe, deux espèces de causes, les unes ~~parfaites~~ perfectes et principales (génératrices) ; les autres adjuvantes et proximæ (occasionnelles.) De ce que ces dernières ne sont pas en notre pouvoir, il ne s'ensuit pas que l'appétit ou cause principale ne soit pas en notre pouvoir. Un cylindre traversé par un axe fixé aux deux extrémités

(9)

ne peut entrer en mouvement de lui-même, mais une fois mis en mouvement par une impulsion extérieure il tourne autour de son axe conformément à sa nature propre. Voilà l'image de la liberté et du fatum, du rôle de l'ἡγεμονικόν & du rôle de la φαντασία dans la συγκατάθεσις.

A quelles φαντασίαι accordons-nous aussi librement notre assentiment? L'assentiment est libre lorsqu'il est déterminé par des raisons internes, c'est à dire lorsque l'âme se porte vers ce qui est conforme à sa nature. (Cic, Derniers acad, I, XII) Or ce qui est approprié à la nature de l'ἡγεμονικόν, c'est la φαντασία ἐναργής ou κατληπτική, c'est à dire la représentation possédant en elle une force de persuasion qui entraîne l'acquiescement de l'esprit. Cicéron se sert de l'épithète perspicuus. Non potest objectam rem perspicuam non approbare. (Derniers acad, II, 12, XXXVIII) Il y a là une véritable nécessité interne. La φαντασία κατληπτική, dit Sextus, Math. VII, 247, ~~Cicéron~~, nous saisit en quelque sorte par les cheveux et nous force ἐς συγκατάθεσιν. Elle n'a besoin de rien autre chose pour déterminer notre adhésion. Les stoïciens se sont efforcés de distinguer cette φαντασία des autres φαντασίας, lesquelles ne sont qu'εἰκότες (vraisemblables.) La distinction est assez vague. Dans Diogène il est dit: (VII, 54) que la κατληπτική est produite par un objet en tant qu'existant, & qu'elle s'imprime dans l'esprit. ~~Elle est donc produite par un objet extérieur.~~ Le signe auquel on la distingue des autres, c'est l'ἐνάργεια.

(sa définition,

39ème Leçon.

—

Les Moïsiers.

—

Suite.

Leçon 39

Ph. de la Ville

Stoïciens (Suite)
la κατάληψις et l'ἐπιστήμη

Le caractère des théories stoïciennes, c'est l'Eclectisme : elles ~~prennent~~ empruntent les idées de Platon et d'Aristote pour les ramener à des notions communes moins métaphysiques. L'embarras que cause l'étude de ces théories vient de la multitude de ces systèmes disparates ~~qui~~ formant comme une série de monographies qui se tiennent plus ou moins.

Ce caractère explique pourquoi, excellente dans le détail, l'exposition de Zeller est très confuse dans l'ensemble. Il n'y a pas de coordination.

Pour donner un cadre à cette exposition, on peut se servir des quatre degrés de connaissance indiqués par Zénon Sp. Cic. Acad. pr. II, 47 : αἴσθησις, συγκατάθεσις, κατάληψις et ἐπιστήμη. ~~C'est un cadre commode donné par Zénon et Chrysippe~~ ; nous tâcherons de ranger sous ces chefs divers tout ce que nous trouverons dans le Stoïcisme sur la théorie de la connaissance.

Nous avons parlé de l'αἴσθησις & de la συγκατάθεσις. Restent la κατάληψις & l'ἐπιστήμη.

Qu'est-ce que la κατάληψις ?

Cicéron Academ. Posterorum lib. I cap. 11 : « Quum acceptum jam et approbatum esset, Comprehensionem appellabat, similem iis rebus quæ manu prenderentur : ex quo etiam nomen hoc duxerat quum eo verbo ante nemo tali in re usus esset. Comprehensio : saisir par l'esprit les choses auxquelles on a donné une fois son adhésion. Si elle n'embrasse pas tout ce qui est dans la chose, elle n'omet rien de ce qui peut être aperçu par l'esprit : « nihil quod cadere in eam posset relinqueret » C'est l'acte par lequel l'esprit rassemble tout ce qui dans la chose lui apparaît avec la marque de l'évidence ; s'il n'épuise pas l'essence de la chose, il y prend du moins tout ce qui s'y trouve d'évident.

Il y a deux sortes de κατάληψις. Ou elle se produit, soit par la sensation soit par la raison

1° par la sensation quand il s'agit d'objets sensibles

2° par la raison quand il s'agit de choses qui sont ~~besoin~~ objet du raisonnement, d'une synthèse

logique, pour être connues.

Diogène Laerce VII 7. 52 : ἡ δὲ κατάληψις γίγνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων, λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους.

L'αἴσθησις rend possible la κατάληψις en tant qu'elle met l'esprit en contact avec les choses évidentes. Sextus Adv. Math. 3.40 définit l'αἴσθησις „τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν ἐμπάδασιν„ et la λόγος ~~κατάληψις~~ „τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν„ : ~~[illegible]~~ marche ~~qui va~~ allant de ce qui est immédiat et évident à ce qui ne l'est pas. Cette distinction de l'αἴσθησις et du λόγος n'est pas radicale comme chez Platon. La ~~continuité~~ rapprochement qui existe déjà chez Aristote ~~s'accentue~~ se marque ici davantage ~~[illegible] impossible de les séparer nettement et les deux domaines se confondent~~

L'αἴσθησις donne tout d'abord naissance à la mémoire ; la trace de la sensation d'un objet subsiste quand cet objet a disparu « αἰσθανομένου γὰρ τινος, ἀπολωλότος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν η/ De la mémoire (Plut. Stoic. IV, 11, 2)

4 550

se forme l'ἐμπειρία, toujours par voie de ~~progression~~ développement
C'est le résultat d'un grand nombre de souvenirs semblables fixés dans l'esprit. ~~qui les résume~~.
(Placita IV, 11, 2)

Le résultat de l'ἐμπειρία, c'est la notion générale l'ἔννοια; elle n'est nulle part définie elle même, mais (il est clair) c'est la notion générale. Selon Placita 1, 10, 4, les ἐννοήματα correspondent pour les stoïciens aux idées de Platon, mais au sens nominaliste. [Il y a deux catégories d'ἔννοιαι: les unes naissent dans l'esprit naturellement, spontanément, les autres par réflexion (Placita IV, Τῶν δ' ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικαῖς γίγνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως. αἱ δὲ ἤδη δι' ἐμπειρίας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας) Les premières sont les προλήψεις, les deuxièmes les ἔννοιαι proprement dites (αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις).

C'est ~~une~~ la distinction familière aux stoïciens entre ce qui est spontané et le produit de la réflexion ou τέχνη; τέχνη = ars (cf. Horace: Natura fieret laudabile carmen an arte)

ἔννοια
ἐμπειρία
{ πρόληψις
{ ἔννοιαι proprement dites

Les latins emploient aussi <u>studium</u> dans
a sens particulier de <u>ars</u> ~~appliqué~~ désignant à la réflexion,
la méthode, le travail (= il faut remarquer
que dans Schelling le mot ~~ars~~ Kunst a un sens
presque tout à fait opposé ; dans l'art, Schelling
voit ~~plus~~ une forme de la nature (elle-même, en tant que spontanée), la forme
la plus élevée).

L'ἔννοια φυσική ou πρόληψις. Grâce
aux idées générales formées en nous par la
mémoire, la sensation, l'expérience, nous
pouvons prévoir (2), conjecturer (1), anticiper (3). De là le
~~fond de la philosophie~~ l'application philosophique de la divination
pour les stoïciens. ~~La divination des anciens
est inductive, appuyée sur des signes visibles.
Pourvoir, c'est prévoir et prévoir parfois par
des signes sans ressemblance avec la chose
signifiée.~~

(Plautia 4, 11 : προλήψεις γίγνονται
κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους) [Rôle et
portée de la πρόληψις = elle rend possible le
progrès dans la connaissance. C'est elle qui
nous permet d'apprendre

dans son De anima (page 11 edition Didot) Plutarque rapporte que selon les Stoïciens, ce sont les προλήψεις qui nous permettent de chercher et de trouver τὸ ζητεῖν καὶ εὑρίσκειν... οἱ δὲ ἀπὸ στοᾶς τὰς φυσικὰς ἔννοιας αἰτιῶνται. [La justice est illimitée. D'abord la πρόληψις a pour objet le général (Diogène Laerce VII, 54 : ἔστι δὲ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τοῦ καθόλου) Or à l'aide de ces idées générales naturelles, nous arrivons à penser le juste et le bon eux-mêmes (Diog Laerce VII, 53 : φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τε καὶ ἀγαθόν) Ce ne sont pas des idées innées n'ayant aucun besoin de l'esprit. Elles deviennent innées, elles s'incorporent dans l'âme, ne font plus qu'un avec elle parce qu'elles lui sont conformes.

La valeur de ces ἔννοιαι est très grande elles sont une marque de vérité. Les Stoïciens ont repris ~~l'argument de~~ Socrate et Platon, le consentement universel, dont la valeur pour eux est appuyée sur les κοιναὶ ἔννοιαι. C'est pour eux une preuve plus

de cette généralisation naturelle

en faveur des idées morales & religieuses un argument déjà mis en honneur par

sophique.

Plutarque (Communes notitiæ adversus Stoïcos) fait remarquer que les stoïciens font profession de se réclamer du sens commun (cf. Sénèque Epist 117 = Multum dare solemus præsumptioni omnium hominum) Ils appliquent cet argument à la croyance aux dieux et à l'immortalité de l'âme. De même Cicéron en appelle au Consensus gentium. —

L'ἔννοια τεχνικὴ appartient à la κατάληψις λογικὴ qui est une ~~méthode~~ opération discursive partant des choses évidentes par elles mêmes pour y rattacher par la démonstration (ἀπόδειξις) celles qui ne le sont pas. La démonstration se fait, ~~soit~~ au moyen de la ressemblance (ὁμοιότης), de l'analogie (ἀναλογία), de l'intersection (μετάθεσις) de la composition (σύνθεσις) de la contraposition (~~συνάφεια~~ ἀναστροφή) de l'induction (μετάβασις).

L'ἔννοια τεχνικὴ est nécessaire pour convertir en science proprement dite les notions que la nature a peu à peu formées en nous. Les προλήψεις nous avaient sans doute donné l'instinct du bien, mais non

la science du bien. Cf. Senèq (Epist 120, 4 = Hoc nos natura docere non potuit. Semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit nobis; videtur observatio collegisse et rerum saepe factarum inter se collatio per analogiam: nostri intellectum et honestum et bonum judicant)

C'est par analogie que nous arrivons à l'idée générale de l'honnête et du bien. L'idée de la santé, de la force corporelle vient d'abord, puis celle de la force intellectuelle : l'observation d'actions et de personnes vertueuses | Toute espèce de connaissance suppose la connaissance sensible, parce que tout ce qui est, y compris le bien, est corporel. (Cicéron Academica post 4, 11 = nullo modo arbitrabantur | ~~quod~~ corpus corporis essent | posse esse non corpus).

| et le point de départ de la conception de la vertu, laquelle s'obtient en épurant les données de cette observation.

| quidquam officii posse ab ea (natura) quae nec vere aut quod officiunt aliquid aut quod officiatur

Le principe de l'σύνοια σεσυνεσμένη, c'est le λόγος.

Qu'est ce que le λόγος ? Il n'est pas inné (Plautus 4, 11 = ὁ δὲ λόγος καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοὶ ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι πέφυκεν κατὰ τὴν πρώτην ἡλικίαν

(Stobée Ecl I, 792 = οἱ μὲν στοιχεῖα λέγουσι μὴ πόθεν ἐμφύεσθαι τὸν λόγον)

Son rôle, c'est de rendre possible la démonstration et la compréhension des choses rassemblées par l'expérience.

Sa caractéristique, disaient les Stoïciens avec Aristote, c'est de considérer les choses à un point de vue général tandis que l'αἴσθησις les considère à un point de vue particulier. Chrysippe considère le doux en général comme intelligible, mais les choses douces en particulier comme sensibles. Mais, dit Zeller, le λόγος est caractérisé surtout par la κατάληψις ἀσφαλής, l'acte de saisir les idées d'une main ferme et inébranlable, la certitude, la force de la conviction. (Stobée Ecl. II, 128) La science est définie comme une ἕξις φανταστικὴ ἀκατάληπτος ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει. Le τόνος ou la tension est l'idée maîtresse. Donc le λόγος pour les stoïciens, dit Zeller, a une caractéristique toute subjective. Le système est subjectiviste. Mais c'est là une interprétation exagérée. Zeller lui-même présente ~~admet l'ὁμολογία~~ comme critérium du bien moral. L'ὁμολογία procède du λόγος et n'est pas un élément purement subjectif.

l'ὁμολογία, or

(III a², 194, 2)

Zeller montre | comment ~~son~~ Zénon ~~caractérise~~ place la fin de la vie | l'ὁμολογουμένως ζῆν, ou encore dans l'ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Pour cléanthe, τὴν κοίνην, la nature générale ~~seule~~ et non pas l'individuelle | Vivre d'une manière conséquente, c'est | cette harmonie intérieure possible seulement par l'accord des actes avec la nature.

~~Cette~~ ὁμολογία logique n'est donc pas relative à l'individu ; elle est seulement possible par l'accord des actes avec la nature universelle. Le λόγος a un double ~~les deux~~ caractère, objectif et subjectif.

La science | d'après Stobée (Ecl. 2, 128) est une κατάληψις ἀσφαλής |. ~~De cette science on peut en former une autre plus complète qui sera plus satisfaisante, puis le βοσκήμα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνῶν et enfin la φάσις~~ (φυτικῶν δεκτικῆς) |. La science est donc caractérisée | par la κατάληψις ou compréhension de toutes choses dans leur unité, leur harmonie, et secondement

| humaine dans

cette nature est dite

| Et, en définitive,

~~[illegible] de~~ possédée

| selon les Stoïciens, est

| καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου, | puis un système de sciences ainsi conçues. Au point de vue subjectif, la science est : ἕξις

| ... ἡνωτικὰ φασιν ἐν τοῖς καὶ δυνάμει ... κεῖσθαι.

| premièrement

par le maximum de tension de l'âme, le maximum de conviction de l'esprit, un état ~~quelque chose de~~ définitif et d'absolu : savoir qu'on sait, comme dit Hegel. ~~ne pas savoir qu'on ne sait pas, ne pas savoir qu'on sait. Les deux derniers degrés répondant à ceux des stoïciens.~~
La science suppose la dialectique (Stoïcs VII, 47)

Il y a, pour les Stoïciens, en résumé ~~conclusion~~, deux principes de connaissance ~~comme chez les anciens~~, l'αἴσθησις et le λόγος. Dans leurs rapports, ces deux principes d'abord ne font qu'un, puis se séparent et enfin se rejoignent. ~~Mais~~ Il règne entre eux une solidarité étroite. Ainsi la sensation est véridique, mais en tant qu'elle a des rapports avec le νοητόν (Sextus Adv. Math 8,10) c'est la présence du νοητόν qui donne à l'αἴσθησις sa vérité. Le λόγος est en définitive l'organe essentiel de la connaissance. Les stoïciens admettent que la nature de l'univers (ἡ τῶν ὅλων φύσις) ne peut être connue par rapport à l'univers que par le λόγος, parce que ~~qui~~ seul le λόγος est συγγενής. Ainsi s'établit la solidarité de l'αἴσθησις

et du λόγος lors même qu'ils sont séparés.
Mais ils se rejoignent : la science et la connaissance spontanée ~~se mettent~~ sont partout d'accord.

La question des rapports de la science et de l'être présente des difficultés. L'ἐννόημα (Diog. VII, 60) est ~~aussi~~ quelque chose de subjectif ; car il est incorporel en tant que rentrant dans ~~du côté du~~ ὑποκείμενον. Or c'est à cet ἐννόημα que les Stoïciens ramènent les idées de Platon. Pour eux, c'est l'ἐννόημα qui doit être vrai ou faux. Donc l'être et le vrai ne coïncident pas. Pour les Stoïciens, la pensée (das Gedachte) n'est rien de réel : Dès lors comment attribuer à la pensée de ce non réel plus de vérité qu'à la perception du réel ? ~~et cette~~

Mais l'être, en tant que corporel, est sans analogie avec l'ἐννόημα. (Zeller (III a², 71))

Mais les stoïciens sont panthéistes : de là harmonie entre ~~la pensée et le~~ l'ἀίδιος λόγος & le λόγος, ~~τὸν νοῦν~~ τὸ θεῖον, le qui descend, ~~pour~~ selon les stoïciens, jusqu'en dans les choses les plus vules. ~~La science n'est donc pour eux qu'l'abstraction de ce qui est réel ; l'union, l'identité de la science et de la perception, il n'y a pas de contradiction en eux entre le corps et l'esprit, solidaires et ne peuvent s'isoler l'un de l'autre.~~

corporel & dur

il ne faut pas oublier que comme entre l'ἀίδιος & le

L'ἐννόημα incorporel n'est autre que l'être lui-même, en tant qu'objet de pensée. Il ne peut être conçu comme se suffisant à lui-même. C'est une simple abstraction, relative à l'analyse philosophique. Dans la réalité, l'être & la pensée ne sont qu'une seule & même chose. La difficulté que soulevait Zeller au sujet d'Aristote n'existe donc plus en ce qui concerne les Stoïciens : elle est remplacée par celles que présente l'identification panthéistique de l'esprit et de la matière.

Leçon XL.

Le Stoïcisme (Suite). —

Du Criterium de la vérité.

Ch. Adam

Leçon XL.

Du criterium de la vérité.

Diogène Laerce, VII, 54:

ὁ μὲν γὰρ Βόηθος κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην. — Tout ici est donné comme critère à la fois le νοῦς, et l'αἴσθησις, l'ὄρεξις, l'ἐπιστήμη.

Dans le texte suivant Cicéron (Acad. post. I, 11) ne mentionne que les sens:

(Zeno) «sensibus etiam fidem tribuebat, quod, ut supra dixi, comprehensio facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur, non quod omnia, quæ essent in re comprehenderet, sed quia nihil, quod cadere in eam posset, relinqueret quodque natura quasi normam scientiæ et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur.»

Tout d'abord quel est le vrai sens de ce texte? M. Brochard (Thèse: De Assensione Stoici quid senserint) croyant qu'il s'agit de la φαντασία, ou du visum, interprète ainsi: ita comprehendens esse visum censuerunt, ut omnia quæ essent in re comprehenderet. Mais dans la phrase de Cicéron, le sujet de comprehenderet n'est pas visum; c'est comprehensio facta sensibus, la comprehensio faite par l'ἡγεμονικόν au moyen des sens; sensibus est ici l'ablatif de l'instrument (autrement il y aurait a sensibus), de sorte que le sujet logique de la phrase est, non pas visum, mais ἡγεμονικόν. Donc, si le sens est un critère, c'est à cause de cette participation de l'ἡγεμονικόν; c'est, non pas en tant que faculté passive, mais en tant que faculté active, et rendue active par l'âme qui met du sien dans la comprehensio.

Sur des données des sens procèdent les ἔννοιαι φυσικαὶ et τεχνικαί. Les premières, ou προλήψεις, étaient, pour Chrysippe, des critères : ὁ δὲ Χρύσιππος — κριτήρια φησὶν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν. (Diog. Laert., VII, 54). Mais cette doctrine n'est qu'une extension de la précédente, la πρόληψις étant l'extension naturelle de l'αἴσθησις.

Les textes donnent ~~aussi~~ surtout comme critère la φαντασία καταληπτική :

Diog. Laert. VII, 54 : κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν.

Cic. Acad. post. I, 11 : (Zeno) visis non omnibus adjungebat fidem, sed iis solum, quæ propriam quamdam haberent declarationem eorum rerum quæ viderentur : id autem visum, cum ipsum per se cerneretur, comprehensibile.

Comprehensibile, ~~id.~~ καταληπτικόν. ~~Cependant~~ On a traduit parfois φαντασία καταληπτικὴ* par visum comprehendens (Vid. thèse de M. Brochard). Cobet lui-même traduit : quæ comprehendere possit, — en adoptant le sens actif. (Vid. Diog. Laert. VII, 46 — Collect. Didot). ~~Mais~~ Dans la comparaison de Zénon, la κατάληψις ~~se~~ est, ~~fait~~ après la mentionnée ~~avant~~, la συγκατάθεσις : c'est par la κατάληψις que la φαντασία devient καταληπτική, et ~~cela parce que~~ l'acquiescement de l'esprit ~~lui ajoute déjà~~ est la condition de la κατάληψις. ~~La φαντασία καταληπτική est~~ ainsi ~~ce~~ une inchoata comprehensio, et la ~~ce~~ κατάληψις, un perfectum καταληπτικόν. (Ce serait donc, en dernière analyse, la συγκατάθεσις seule qui serait le critère de la vérité. (p. 16))

Mais cette interprétation, fort ingénieuse, n'est nullement confirmée par les textes. ~~Le~~ D'abord ~~D'ailleurs~~ le mot καταληπτικὸν signifie seulement, susceptible d'être saisi par l'esprit (comprehensibile), et non saisissant les objets (comprehendens). Si

* Or selon M. Brochard, ce qui fait la valeur de la φ. κ., c'est la συγκατάθεσις, qui s'y trouve implicite. Si son interprétation était adoptée, non ideo illi alieni assentiri nos oportebat quod comprehendens esset, sed omnino necesse judicaretur quod illi assentimur.

(Traduction de M. Brochard, à l'appui de son interprétation.)

Qu'est-ce ~~donc~~ maintenant que cette φαντασία καταλη-
πτική? Sextus et Diogène l'ont définie:

Diog. Laert. VII, 46: ~~Ἐν~~ — τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναποσεσφραγισμένην.»

Ainsi 1° la φ. κ. vient d'un objet (ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος); 2° elle vient de cet objet, κατὰ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον. Seique sit consentaneum (id. thèse p. 13); mais ~~cela~~ l'expression: κατὰ ne veut pas dire que ~~elle correspond~~ la φαντασία est conforme à l'objet, ~~tel qu'il est en ce moment même; dans le rêve, par ex. les images viennent sans doute d'objets, mais d'objets antérieurement perçus, et non dans le moment même~~ — 3° l'image est comme une empreinte laissée par un sceau: les expressions ἐναπεσφραγισμένη ~~et~~ ἐναποσεσφραγισμένη et plus loin (Diog. VII, 47) τραχὺ ἔκτυπον montrent que la φαντασία est considérée comme s'imprimant dans l'âme, et cela ~~ces choses qui frappent l'esprit sont aussi des idées — choses évidentes. L'évidence est le caractère de la φαντασία καταληπτική~~

«Non potest objectam rem perspicuam non approbare» dit Cicéron (Acad. post. I, 12, 38), et Sextus (Ad. Math. VII, 397), parle aussi de ce contact de l'esprit avec les choses évidentes ἐμπέλασιν τῶν ἐναργῶν.

De ces trois caractères de la φ. κ., nous constaterons que les deux premiers sont plus objectifs que le dernier. Les deux premiers ~~procèdent~~ impliquent l'existence de l'objet ~~en tant que cet objet existe~~, tandis que le dernier marque seulement la force avec laquelle la φαντασία s'impose à l'esprit, grâce à l'évidence avec laquelle elle lui apparaît. Si l'on ne peut pas dire que ce dernier caractère soit purement subjectif, on ne peut pas non plus le considérer comme

de la même manière.

M. Brochard traduit:

précisément

mais tout qu'elle se produit conformément à la nature de l'objet, le rapport de celui-ci au sujet étant parfaitement normal.

καταληπτική

à cause de son évidence.

[animus.]

IX, 393

purement objectif. En réalité, la φαντ. καταλ- en tant qu'évidente, en tant que frappant l'esprit, offre un caractère semi-objectif et semi-subjectif; car ces expressions (ἐκτυπος ——) n'ont de sens que par rapport ~~à elle~~ au sujet, à l'esprit.

(car ici la nature des tendances de l'esprit jouent évidemment un rôle.)

~~Sextus dit aussi que la φαντ. en tant que ἐναργής nous saisit aux cheveux et nous force à l'acquiescement. Seulement, selon lui, il dit il~~ Les Stoïciens postérieurs ajoutèrent à ces conditions ~~criterium~~ τὸ μηδὲν ἔχουσαν (φαντασίαν) ἔνστημα. (Sextus, VII, 253): ~~le premier criterium ne leur suffisait pas; il y a, parce qu'~~ il y a, pensaient-ils, des φαντασίαι, à la vérité καταληπτικαί, mais dont on doit cependant se défier, διὰ τὴν ἔξωθεν περίστασιν. Admète, par ex., voyant Alceste ramenée des enfers par Hercule, avait bien devant les yeux une image qui forçait son acquiescement; néanmoins il ~~ne~~ refusait d'acquiescer, se souvenant qu'Alceste était morte. Voilà pourquoi les Stoïciens postérieurs ajoutent cette condition: que la φαντ. ne soit pas être en contradiction avec les autres connaissances: οἱ δὲ νεώτεροι προστίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα.

Tels sont les textes sur la φαντασία καταληπτική.

Sextus dit bien (7, 254) qu'elle nous saisit par les cheveux et nous force à acquiescer. Mais, selon Chrysippe, la φαντ. n'est pas αἰτία αὐτόματος, cause suffisante de la συγκατάθεσις. Autrement (Plut., Stoïc. repugn. 47) les sages pourraient nous tromper en faisant naître en nous des représentations fausses. De même (Pl., 47, 3) Chrysippe dit que les dieux nous présentent bien des

φαντασίας ψευδεῖς, mais si nous y adhérons, ce n'est pas que nous y soyons forcés, c'est à cause de notre folie propre.

En quel sens donc la φαντασία est-elle cause de notre adhésion? Chrysippe, dit Cicéron (de Fato, XVIII, 41), distinguait entre necessitas et fatum, ~~rejeta~~ retenant celui-ci, rejetant celle-là. ~~La~~ Cette distinction venait de celle des causes perfecta et principales, et des causes adjuvantes et proxima. ~~Le~~ Les φαντασίαι sont des causes adjuvantes et proxima. Quant à la cause perfecta et principalis, c'est appetitus noster, c'est ratio. Or c'est suapte natura que la raison se porte vers le vrai, et non sous l'influence exclusive des images. Nous sommes ainsi ramenés à cette idée que ~~nous~~ déjà suggérée à savoir que la ~~que~~ de la sensation ~~dans le~~ comme criterium, ~~et la~~ vérité renferme un élément qui vient de nous.

D'ailleurs, il en doit être ainsi, si nous considérons que le jugement seul comporte la vérité, ἀξίωμα δέ ἐστιν ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψευδές. (Diog. Laert. VII, 65). Or le jugement est la fin de l'acquiescement. [Après avoir étudié ~~la~~ l'ὑπόληψις, puis la πρόληψις qui n'en est que le prolongement, puis la φαντασία καταληπτική, nous arrivons enfin à la συγκατάθεσις elle-même.

Il y a comme un parallélisme entre la nature de l'acquiescement et celle de la φαντασία : l'acquiescement est ferme (ἀσφαλής) quand il porte sur une φαντ. vraie ; faible (ἀσθενής), quand il porte sur une φαντ. fausse. (Cic. Tusc. 4, 7, 14). Mais, s'il en est ainsi, ne pourrait-on pas prendre pour

criterium la συγκατάθεσις seule? Les textes n'en disent rien. Cependant, si la proportion est toujours exacte entre la κατάθεσις et la vérité de la φαντασία, ne pourrait-on s'en tenir à la συγκατάθεσις seule? La comparaison de Zénon montre que la connaissance devient ~~l'acquiert~~ de plus en plus bien parfaite, à mesure que l'acquiescement est plus fort. Mais alors le critère apparaît comme tout subjectif : c'est la force de la conviction qui est la marque de la science, ἐπιστήμην ἡ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου (Diog. Laert. VII, 47), comprehensio quam nulla ratio movere queat, dit Cicéron (Acad. post. 2, 9, 27) qui semble ici traduire. M. Cobet traduit de son côté nihil a ratione deviantem, mais à tort. L'expression de Cicéron ~~ne satisfait~~ n'est pas non plus ; ~~et d'ailleurs Cicéron ne trad n'avait peut-être pas l'intention ce passage en vue~~ tout à fait satisfaisante.

On a songé à interpréter aussi ὑπὸ λόγου comme complément indirect de κατάληψιν ; mais ~~la phrase entière de Sextus~~ Diogène ~~est~~ VII, 47 : κατάληψιν ἀσφαλῆ ἡ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου ; et c'est donc bien de ~~ὑπὸ λόγου~~ ἀμετάπτωτον que ὑπὸ λόγου est le complément. Mais comment l'interpréter? Non pas « une raison », « telle ou telle raison », mais plutôt « inébranlable au raisonnement » ou même « à la raison » « que la raison ne peut ébranler », quam ratio non movere queat.

et non comme disait Cicéron « quam nulla ratio movere queat » C'est quelque chose déjà comme le μηδὲν ἔστηκα des Stoïciens postérieurs.

Ces derniers textes représentent le critère comme tout subjectif, consistant ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει (Stob. Ecl. 2, 128), dans la tension de l'esprit, dans la force de l'affirmation. ~~Mais de ces textes et des autres, il résulte que la φαντασία καταληπτική, qui vient de la συγκατάθεσις, acte de l'esprit, est critère de la vérité. Il est conforme à l'esprit du Stoïcisme de voir dans la συγκατάθεσις et dans la φαντασία καταληπτική le criterium de la vérité.~~ — [Enfin ce critère était aussi placé par les anciens Stoïciens dans l'ὀρθὸς λόγος (Diog. Laert. VII, 54).

Pour expliquer ces différences de doctrine, on a distingué dans le Stoïcisme deux époques, une du Stoïcisme pur, l'autre où déjà le Stoïcisme s'altérait. Dans la première époque, les Stoïciens auraient été subjectivistes, regardant comme le seul critère la συγκατάθεσις, l'acquiescement ferme. Mais, attaqués vivement par les Académiciens, ils auraient ensuite ~~ajouté quelque chose~~ ajouté un élément objectif à ce critère, et cherché dans la qualité intrinsèque de la φαντασία elle-même la raison de cet acquiescement. Ce serait la seconde époque.

Cette interprétation est ingénieuse. ~~Seulement~~ Mais nous avons vu que chez Zénon et Chrysippe déjà la doctrine est mi-partie subjectiviste, mi-partie objectiviste. On ne peut trouver à aucun moment du Stoïcisme un subjectivisme pur, ni un pur objectivisme. La φαντασία καταληπτική doit toujours procéder de l'objet ~~ou chose en tant qu'il existe~~ ; mais, en même temps, elle doit être claire, et nous obliger à l'adhésion. Or ces caractères ~~communs~~ de la φαντ. καταλ. — sont les uns plus objectifs, les autres plus subjectifs. ~~Il n'y a pas d'objectivisme pur, soit tout ce qu'on peut dire~~

M. Zeller ~~montre~~ soutient ~~seulement~~ que, d'après les textes, le critère ~~semble être~~ est, d'un part la φαντασία, ou ~~fait~~ la πρόληψις, ~~mais est~~ c'est-à-dire, en réalité le καταληπτικόν, ~~càd~~ la force de conviction qui réside immédiatement dans la représentation. Le καταληπτικόν, pour les Stoïciens, appartient d'abord aux données du sens interne ou externe, puis aux προλήψεις qui résultent de ces données. Mais en même temps que le critère ~~est~~ est ainsi placé dans ~~les choses~~ l'impulsion de la nature, les Stoïciens le placent, d'autre part, dans la connaissance vraie et réfléchie. C'est une contradiction, dit M. Zeller: Ici l'ἄτεχνον est donné comme critère; là, le τεχνικόν. ~~Cependant~~ C'est que le Stoïcisme venait tout d'abord du cynisme, lequel est un retour à la nature, aux pures suggestions de l'instinct. ~~Cependant~~ Mais, après Platon, après Aristote, le Stoïcisme ne pouvait plus mépriser la science, comme avait fait le cynisme. Voilà pourquoi il célèbre tour à tour la nature et la science, l'instinct et la réflexion. — Telle est la thèse que soutient M. Zeller. /ajoute M. Zeller

On peut ~~conclure~~ répondre d'abord que, pour les Stoïciens, la coïncidence est exacte entre la nature considérée dans ses suggestions immédiates et l'ὀρθὸς λόγος, entre les vues des premiers philosophes (les φυσικοί) et celles des Socratiques. La différence entre la nature et l'art ne porte que sur une demi-nature et une demi-raison. Dans l'absolu, la nature et la raison ne font qu'un. ~~La nature est le fondement et l'essence de la vérité. Le vrai~~ C'est donc un légitime, aux yeux des Stoïciens, que cette ~~critère est donc bien la~~ φαντασία καταληπτική, ~~la~~ donnée immédiate de la nature, ~~xx~~ impression que reçoit l'âme en laissant agir les choses sur elle. Mais ~~xx~~

ce qui fait de cette impression immédiate un critère de la vérité, c'est que les choses sont analogues à l'esprit : ce qui dans les choses frappe l'esprit, & emporte son adhésion, ne peut être que ce qui est raisonnable, comme lui.

En second lieu, et c'est là le progrès, les Stoïciens ont posé nettement la question du critère. Ils ont en même temps déterminé les conditions subjectives de la ~~vérité~~ certitude ; ce fut, pour eux, l'acquiescement spontané et inébranlable, distingué de l'idée en elle-même, de la représentation. Sans doute cette distinction entre l'idée et l'acquiescement qu'on lui donne, existait déjà ; Platon la ~~avait~~ faisait dans ses dialogues, lorsqu'il mettait en scène deux personnages, dont l'un présentait l'idée, et l'autre acquiesçait à cette idée. Mais autre chose est appliquer un principe naturellement, sans ~~réflexion~~ en faire la théorie, autre chose est y réfléchir et s'en rendre compte. Les Stoïciens ont constaté une distinction que sans doute Platon avait faite avant eux. Mais cela même prouve en leur faveur : cette distinction était bien réelle, et ~~non~~ nullement artificielle.

Enfin les Stoïciens déterminèrent ~~outre~~ avec les conditions subjectives de la certitude, les conditions objectives qui s'y trouvent appropriées, càd. le λόγος immanent aux choses.

Tels sont les trois côtés par où les Stoïciens diffèrent de leurs devanciers. Ce qui surtout explique leur philosophie, c'est le panthéisme, ~~qui est~~ comme trait d'union entre l'âme et les choses, ils prirent le λόγος en tant que côté impersonnel, universel de l'âme humaine. Le λόγος se dédouble en quelque sorte, pour donner naissance au moi et au monde :

il devient, d'une part, l'ἡγεμονικόν, et forme l'essence de l'âme humaine ; d'autre part, le κόσμος et forme l'essence des choses. Ainsi c'est parce que les choses participent du λόγος, c'est parce qu'il y a en elles harmonie, unité, que ~~leur~~ l'impression qu'elles font sur l'esprit ~~peut devenir critère de la vérité~~ en fait son acquiescement. Le critère demeure donc objectif. Mais l'objet lui-même, ou le ~~le~~ monde, participe de l'esprit. C'est donc l'esprit qui se trouve être, en dernière analyse, la mesure des choses. Les choses participent de l'esprit, et ne le satisfont que grâce à cette participation même. Elles ne lui sont pas étrangères, et ce n'est pas l'esprit qui se règle sur elles, mais elles, bien plutôt, qui se règlent sur ~~le~~ lui.

Rédaction

de

la Quarante et unième leçon

J. R. Bilco

30 mai 1879.

Stoïcisme (fin) : La logique formelle — des facultés intellectuelles de l'Homme.

—

posée par les sophistes

Les recherches sur la Théorie de la Connaissance paraissent avoir été déterminées par cette question : Comment peut-on savoir, reconnaître qu'on a trouvé ce qu'on cherchait ? Socrate et Platon ~~ont dit~~ pensaient que l'âme apporte avec elle un critère : apprendre, c'est se renouveler.

une science latente qui constitue

Aristote restreint cet apport de l'âme aux ~~principes~~ premiers principes, aux ἀρχαί. La réponse restait au fond la même. Mais la difficulté n'était que reculée. Comment l'âme avait-elle acquis ces connaissances primordiales ? Il faut bien le dire : Platon et Aristote n'ont pas ~~bien~~ clairement défini cette opération : la manière ~~cette leur mode de connaissance antérieure et primitive~~ dont ils se représentent l'acquisition des vérités premières ressemble à la perception de la vie actuelle. ~~Mais~~ Comment un objet peut-il agir sur un sujet ? La difficulté subsiste. Les stoïciens ont ~~conçu la nature de~~ l'âme ~~avant la~~ antérieurement à toute connaissance ~~actuelle~~. L'âme en acquérant des connaissances nouvelles ne reconnaît pas des connaissances antérieurement acquises : c'est elle même qu'elle reconnaît dans les choses sous la force du logos de l'Ἐποχή, de l'harmonie qui est son essence propre. Elle acquiesce aux impressions que lui ont laissées les choses autant que ces impressions sont conformes à sa nature. Il y a là un progrès dans le sens de la Philosophie moderne, dans le sens du subjectivisme,

Rapport de se représenter ~~pensée~~

dans le sens Kantien. Avant les stoïciens, l'activité de l'esprit est au second plan : l'objet agit sur le sujet. Cette assertion de Zeller développée dans la thèse de M. Brochard est juste. Pour Platon et Aristote, une connaissance nouvelle doit venir se rattacher à un objet antérieurement connu : pour les stoïciens, une connaissance nouvelle doit venir se rattacher à l'esprit lui même.

Nous allons parler de la logique formelle. — Ceci se rattache au double aspect sous lequel on peut considérer le σημαινόμενον. Sextus (adv. Math. VIII. 88.) le définit τὸ πρᾶγμα τὸ διὰ τῆς φωνῆς δηλούμενον καὶ οὗ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβάνομεθα τῇ ἡμετέρᾳ καθ' ὑφιστάμενου διανοίᾳ, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαίνουσι κείνης τῆς φωνῆς ἀκούοντες. Le σημαινόμενον peut se considérer au point de vue subjectif et au point de vue objectif. On peut se demander comment s'acquièrent les concepts, et on peut se demander ensuite en combien de classes on peut les ranger et comment ils donnent naissance au jugement et au raisonnement.

Logique formelle : concepts considérés en eux mêmes, et non plus dans leur mode de formation. — Le σημαινόμενον est aussi appelé λεκτόν, chose naturelle chez les anciens qui distinguaient moins que nous la logique de la grammaire. Il y a deux sortes de λεκτά (Sextus. Ibid. VIII. 70) les uns imparfaits, les autres parfaits. Exemple (Diog. 63) γράφει est un λεκτόν imparfait, car il provoque

la question τίς ; au contraire, πρόχρις Σωκράτης, est un λεκτὸν αὐτοτελές, parfait ; la pensée est complètement exprimée. Les ἀκλίτῳ λεκτὰ correspondent à peu près aux catégories ; les αὐτοτελῆ aux jugements et aux raisonnements.

Dans la doctrine des catégories, les stoïciens innovent sur les trois points suivans : 1° ils rattachent toutes les catégories à une catégorie suprême ; ils s'efforcent d'en former un système ; 2° ils pensent que 4 suffisent au lieu des 10 d'Aristote ; 3° ils établissent une hiérarchie entre les 4 : la première, matière ; la seconde, forme, et ainsi de suite. [Le genre suprême est appelé τὸ ὄν, l'être, et plus souvent τὸ τί (Diog. 61. Alex. d'Aphr. Topiques 165 Scholie 278 B. 20) Le τί se divise, au point de vue métaphysique, en σώματα et ἀσώματα. Les σώματα seuls existent. [Au point de vue logique le τί se divise en 4 catégories : τὸ ὑποκείμενον, ou matière ; τὸ ποιόν, ou qualités essentielles ; τὸ πῶς ἔχον, ou accidents ; τὸ πρός τί πῶς ἔχον, ou relation. Ce qu'ils appellent τὸ ὑποκείμενον, c'est la matière indéterminée, Stoff des allemands, qu'il ne faut pas confondre avec Materie, matière corporelle qui est une déterminations. Ils distinguent la matière universelle & celle des êtres particuliers (Diog VII. 150). La matière universelle n'augmente ni ne diminue. L'autre comporte augmentation et diminution (ibid. Cf. Stobée, Eclogae, I, 322, à propos de Zénon et de Chrysippe)

de celle-ci, matière à l'égard de la catégorie immédiatement supérieure,

implique des

Chez les individus par conséquent ce sont les qualités essentielles seules qui demeurent identiques pendant toute leur vie : Ce n'est pas la matière qui fait l'individualité. La 2e et la 3e catégories représentent les qualités essentielles et les accidentelles. Les qualités essentielles sont encore appelées ποιότητες, ἕξεις, ἑκτά (de ἔχω); les autres, πάθη (Simplicius, Comment. des catégories, f 4p, f 5c)

On peut établir un certain nombre de distinctions dans la seconde catégorie. D'abord on peut remarquer que ποιότης et ἕξις diffèrent comme l'objectif et le subjectif. L'ἕξις est la ποιότης au point de vue du sujet. On peut maintenant distinguer deux sortes de ποιότητες, au point de vue de la perfection, de l'intensité, il y a celles qui n'admettent pas le plus ou le moins : ce sont les διαθέσεις ou vertus, et celles qui comportent le plus ou le moins appelées ἕξεις, et répondant aux arts (dans le sens antique du mot, l'action par laquelle l'esprit acquiert une connaissance, le mouvement de l'esprit vers un objet rationnel et méthodique. L'art s'oppose à la vertu comme le mouvement s'oppose à l'acte.) On peut ensuite distinguer deux sortes de ποιότης au point de vue de l'extension : le κοινὸν ποιόν, (qualités ~~quelconque~~ génériques), l'ἰδιαίτερον ποιόν, (qualités individuelles) (Syrianus, Comm. in Arist. Met. p. 21) Enfin on peut distinguer deux espèces d'unité. Le ποιόν est une unité. Il individualise la matière. Or cette unité peut être de deux sortes : ἕνωσις, unification proprement dite, qui consiste

Finalité interne

dans l'organisation des parties au moyen d'une qualité essentielle. Elle est l'unité des êtres vivans, des plantes & des animaux (Sextus adv. Math. (IX. 78) Sont ainsi unifiées les choses que commande une ἕξις matérielle. Il y a en second lieu συναφή ou συνάφεια ou encore τὰ ἐξ συναπτομένων et enfin τὰ ἐξ διεστώτων. La συνάφεια est le mode d'unification qui se rencontre dans une chaîne, une maison, un habit, composés de parties séparables, mais immédiatement réunies. La dernière unité est celle

Finalité Externe

Collection

d'une collection de choses où tiennent, troupeau, armée (Sextus, IX, 78) Comment la συνέχεια existe-t-elle dans l'Ἕν? Les stoïciens font d'à appel à leur fameuse théorie de la mixtion, manière d'être intermédiaire entre la combinaison et le mélange; c'est un rapprochement ou atténuation, et néanmoins c'est une pénétration absolue des choses entre elles. C'est donc un mélange matériel qui viole la loi de l'impénétrabilité des corps. Conception confuse, car le mélange matériel exclut la pénétration absolue. Les stoïciens disent μερικῶς τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ.

3e catégorie, τὸ πρός τι ἔχον. Sous ce chef sont rangés les accidens appartenant aux choses elles mêmes, distinguées des accidens qui leur survinnent que leur rapport avec autre chose. Dans cette troisième catégorie rentrent: la grandeur, la couleur, le lieu, le tems, l'action, la passion, la possession, le mouvement, la manière d'être, en un mot presque toutes les catégories d'Aristote sauf la substance et les catégories de relation. Enfin le τὸ πρός τι

ἔχον consiste dans les accidents purement relatifs, comme le droit ou le gauche, la qualité de père ou de fils. Du πρός τι τινος ἔχον il distingue le πρός τι pur et simple qui n'est pas une catégorie à proprement parler, parce qu'il renferme non seulement des qualités ~~essentielles~~ accidentelles, mais encore des qualités ~~accidentelles~~ essentielles (ποιά) qui impliquent une relation déterminée avec autre chose, comme la science ou la perception.

Chaque catégorie supérieure suppose les inférieures, lesquelles ~~sont~~ sont déterminées par les supérieures

Les σύνθετοι λόγοι, concepts parfaits, sont les jugemens et les raisonnemens. Le jugement s'appelle ἀξίωμα. Il comporte vérité ou erreur (Diog. VII. 65) On distingue les jugements simples, ἁπλᾶ, et les composés, οὐχ ἁπλᾶ. (Sext. adv. Math. VIII. 93) Les jugements ἁπλᾶ sont les jugements catégoriques. Les οὐχ ἁπλᾶ sont hypothétiques, explicatifs, copulatifs, disjonctifs, jugements de causalité et jugements comparatifs. (Diog. VII. 69) Cf. Sext. VIII, 93, 97 et Diog. VII, 69, sq. Parmi les jugements composés, les plus importans sont le jugement hypothétique, συνημμένον, avec ses deux parties, ἡγούμενον, ἀπόδοσις, τὸ λῆμμα, entre lesquelles il y a un rapport de principe à conséquence. Quand la conséquence est légitime, le premier membre est dit être le signe du second. ~~Il n'y a rien de partie entière sur les jugements disjonctifs, aussi importants.~~

Quant à la modalité, ils distinguaient entre le possible et le nécessaire et prétendaient échapper par là

au fatalisme.

Du concept parfait

La seconde forme est le raisonnement. Les aristotéliciens avaient toujours considéré comme primitif le syllogisme catégorique. Les stoïciens regardent le syllogisme hypothétique comme la forme principale du raisonnement. Ils distinguent deux sortes de syllogismes, le simple et le composé (Diog. VII. 80) Il y a cinq espèces de syllogismes simples

1° si A est donné B ~~est donné~~ existe. Or A est donné donc B ~~est aussi~~ existe.

2° si A est donné, B ~~est donné~~ existe. Or A n'est pas donné, donc le contraire de B n'est donné donc

3° ~~si A n'est pas donné, B est donné~~ pour que B existe, il faut que A ne soit pas donné. Or A est donné, donc B ~~est faux~~ n'existe pas.

4° De A et B, l'un est nécessairement donné, l'autre non. Or A est donné. Donc B ne l'est pas.

5° de A et de B l'un est nécessairement donné, l'autre non. Or B n'est pas donné. Donc A l'est.

Parmi les raisonnements composés, ils étudièrent surtout le sorite. Ils cherchaient aussi la solution des sophismes, notamment le sophisme du tas. Chrysippe conseillait de suspendre son jugement sur ce point.

Avec Aristote, les stoïciens admettaient que tout ne peut pas se démontrer. Mais au lieu d'essayer comme lui de combler cette lacune par l'induction et de développer la théorie ~~d'Aristote~~ de ce mode de raisonnement, ils multiplient les πρὸς ἑξ ἀνάγκης, les vérités de sens commun, ~~parfaites~~

analogues aux ~~[illegible]~~ ~~les~~ notions ~~[illegible]~~ en vérités premières des Stoïciens (Sextus, ibid. VII, 367). Les stoïciens ajoutaient que la valeur de ces hypothèses était confirmée par la nature des conséquences.

Telles sont les principales idées de la logique formelle. Grant ~~[illegible]~~ dit que les stoïciens n'ont guère fait que surcharger de formules pédantesques la théorie d'Aristote. Zeller souscrit à ce jugement. Il a pu la les plus vide et le plus stérile des formalismes; et il ajoute que tout leur travail consiste en ceci : d'avoir développé certains détails de cette logique avec une minutie laborieuse.

Partie psychologique de la théorie de la connaissance — Comme ce système est panthéistique, il a pour maxime celle de tous les panthéismes : le tout est la partie développé; la partie, le tout analysé. Telle sera ~~la nature~~ le rapport ~~de~~ du monde ~~en général~~ et ~~celle~~ de l'homme ~~en particulier~~. Il y a en définitive dans le monde 2 principes, ὕλη ἄποιος, λόγος. Leurs rapports présentent 3 formes. Les stoïciens apparaissent comme matérialistes, dualistes, panthéistes. Ils sont matérialistes quand ils disent que le λόγος est temporel que tout ce qui est est corps; dualistes quand ils montrent que jamais la matière en tant que matière ne pourra rendre raison de la forme qu'elle revêt. Enfin, panthéistes quand ils nous montrent les deux principes tellement solidaires qu'on ne peut les séparer : le dieu pénètre au fond de la matière, la nature corporelle

s'étend jusqu'à Dieu. Le monde est une sphère fermée, à l'intérieur de laquelle est le plein, au dehors le vide. Les astres sont vivans, raisonnables et divins. Les stoïciens conservent l'antique opinion qui les fait supérieurs aux êtres soumis à la génération et à la corruption. Ils sont bien des animaux en place aux la imperfection de la mutabilité, dans l'élément impérissable des choses. Les êtres forment une échelle. Au bas, la matière inorganique dont l'unité résulte d'une ἕξις pure et simple. Au dessus sont les plantes, dont l'unité résulte d'une φύσις ou force organisatrice. Au dessus, les animaux dont l'essence est une ψυχὴ ἢ πνεῦμα ou souffle vital déraisonnable. Au sommet les êtres raisonnables caractérisés par le λόγος. Dieu est le λόγος pur. L'homme possède une âme et un corps; et son âme est corporelle, ce qui explique l'influence réciproque de l'âme & du corps. L'âme de l'homme forme une unité qui consiste dans la génération de toutes les facultés naturelles de l'homme par une faculté suprême. Toutes nos facultés procèdent d'une faculté supérieure en rayonnant. Cette faculté, c'est l'ἡγεμονικόν. Le siège de l'ἡγεμονικόν est placé par quelques uns dans le cerveau, par la plupart dans la poitrine et dans le cœur, dont semble sortir la voix elle même. Or Platon avait mis l'âme supéri-

eure (λόγος) dans le cerveau ; et, dans le cœur, il avait mis l'âme mortelle (θυμός). Les stoïciens qui tendent à concevoir l'unité de l'âme comme aussi complète que possible et qui assurent cette unité en rapprochant les facultés supérieures des inférieures sont conséquens lorsqu'ils placent le siège de l'âme dans le cœur.

Les 8 facultés sont, selon Plutarque (Placita, IV, 4) 1° πέντε ~~τῶν~~ τὰ αἰσθητικά, les cinq sens ordinaires ; 6° τὸ φωνητικόν ; 7° τὸ σπερματικόν, faculté génératrice ; 8° τὸ ἡγεμονικόν. Les sept premières procèdent de la 8e comme les tentacules d'un polype rayonnent à partir du centre. ~~(Jamblique)~~

Tout, y compris φαντασία, ὄρεξις, λόγος, (Diog. VII. 159) dérive de l'ἡγεμονικόν. L'âme raisonnable et l'autre ne font qu'un si on les considère dans leur source. Ceci revient à dire que la force qui est le principe de l'âme tout entière et les forces particulières, la δυνάμις περὶ τὸ μέρος et la δυνάμις περὶ τὸ ὅλον ne font qu'un parce que chaque faculté particulière procède de l'ἡγεμονικόν qui est dans le tout (Sextus adv Math. IX. 102) La passion ne fait qu'un avec le jugement (πάθος-λόγος) (Plutarque, de virtute moral, 7). Les παθῆ sont en définitive de mauvais jugements, πονηραὶ κρίσεις. (Bro-

chard, thèses, p. 25 sq. Cf. Cicéron, Tusculanes, IV, 7, 14 et III, 11, 24. Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione ... opinionem vero censent esse imbecillam assensionem.) La passion n'existe que chez les fous, hommes déraisonnables. Le sage nihil opinatur, n'a pas d'opinion. Il pro-cède par acquiescements fermes, et possède non l'opinion, mais la science (Diog. VII. 121).

L'Esprit pantheistique en longue dans les Dorgues, et il en résulte beaucoup de confusion, mais il y a pourtant un progrès dans le sens subjectiviste.

J. R. Bilco

42e leçon.

Épicuréisme. Introduction de la sensation ?

Henri Breton

Philosophie.

42e leçon. 20 Mai.

Epicuréisme. Introduction. De la Sensation.

Sources : Epicure, selon Diogène (liv. X) fut un écrivain très-fécond : il écrivit 300 ouvrages. Ses ouvrages portaient sur des sujets très-variés. Le principal est le Περὶ φύσεως en 37 livres. Il écrivit ~~sur~~ sur les Atomes, sur le Vide. Sujets physiques, moraux. Περὶ κριτηρίου ἢ κανών — Περὶ φαντασίας. Περὶ τοῦ ὁρᾶν. De tous ces ouvrages il ne reste à peu près rien. On a retrouvé dans les papyrus d'Herculanum des fragments du 2e et du 11e livre du Περὶ φύσεως, publiés par Orelli : ces fragments traitent de la doctrine d'Epicure sur les εἴδωλα qui se détachent des corps célestes ; ces fragments sont très-altérés. Il reste en outre transcrits ~~cités~~ par Diogène, le Testament d'Epicure et trois de ses Lettres, puis les Κυριαι δοξαι : ces parties sont vraisemblablement authentiques. — Le Testament montre le caractère d'Epicure. Les lettres sont adressées, l'une à un certain Hérodote, la 2e à Pythoclès ~~Pitoclès~~, la 3e à Ménoecée ; la 1ère renferme la doctrine d'Epicure sur la physique, la 2e sa doctrine sur les météores, la 3e donne le précis de toute sa philosophie. Les Κυριαι δοξαι (sentences morales) sont une sorte de catéchisme des mœurs et de la doctrine épicurienne. — En outre on a un extrait des deux premières lettres que l'impératrice Eudoxie a insérées dans son Jardin des Violettes : le texte y est assez correct.

Voilà pour les sources primaires.

Comme sources secondaires, on a :

Lucrèce, disciple d'Epicure, qui traite de la physique d'Epicure.

Cicéron, De Finibus, De Naturâ Deorum. Le 1er liv. du De Finibus est l'apologie de l'Epicuréisme, le 2e livre est la réfutation de cette apologie. Mais il s'agit ici de la morale

d'Épicure. Cicéron n'a pas puisé à des sources premières : il s'inspire d'ouvrages émanant d'épicuriens de son temps, tels que Phèdre : ces documents ont cependant de la valeur.

(parce que les disciples d'Épicure étaient restés strictement fidèles à la doctrine de leur maître.)

Dans le De Naturâ Deorum, le 1er livre expose la philosophie religieuse des Épicuriens. La source à laquelle a puisé Cicéron est l'ouvrage de Philodème Περι ευσεβειας : cet ouvrage a été découvert à Herculanum dans les papyrus : ce qui a permis d'établir que Cicéron n'avait pas puisé à d'autres sources.

Sénèque. Lettres à Lucilius.

Plutarque. Trois opuscules dans les Œuvres Morales.

1° Οτι ουδε ηδυ εστιν ηδεως κατ' Επικουρον, dialogue animé où Plutarque prouve la fausseté du principe d'Épicure sur le souverain bien.

2° Προς Κολοτην. Colotès avait écrit un ouvrage pour démontrer que seule la doctrine d'Épicure rend l'homme heureux.

3° Ει καλως ειρηται το "λαθε βιωσας". Cette maxime, dit Plutarque, est anti-sociale et immorale.

Épicure (341-270) ouvrit à 36 ans une école à Athènes. Il vécut très-estimé. Il se tint à l'abri de la vie voluptueuse. Ses principaux disciples furent Métrodore de Lampsaque, Hermarchus de Mitylène qui succéda à Épicure, Léontée et sa femme Thémista, Apollodore, Zénon de Sidon (vers l'an 100) que Cicéron distingua parmi les Épicuriens, Philodème, disciple de Zénon, Phèdre, contemporain de Cicéron, Lucrèce.

La philosophie d'Épicure obtint une grande popularité et fut aussi très-attaquée. Ces attaques tinrent à 2 causes : une connaissance insuffisante de la doctrine, et les formules dont abusait Épicure, lesquelles occasionnèrent des erreurs. De plus il y eut abus des principes d'Épicure. L'extension que prit l'épicuréisme, la durée dont il jouit sont hors de proportion avec la valeur du système. Épicure ne s'occupa pas de trans-

vers la pratique, il ~~aboutissait à des~~ s'enfermait à aphorismes. Il enseignait d'un ton dogmatique, faisait apprendre ses sentences par cœur à ses élèves. Au 1er et au 2e siècles après J.C. les Épicuriens restent encore étroitement fidèles à la doctrine du fondateur.

Sénèque (Ep. à Lucil. 33, 3) oppose l'indépendance stoïcienne à la servilité épicurienne : "Non sumus sub rege, dit-il, sibi quisque se vindicat; apud istos, quidquid dicit Hermarchus, quidquid Metrodorus ad unum (Épicure lui-même) refertur; omnia quæ quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt."

Les Épicuriens professaient pour les autres écoles un souverain mépris. Cicéron (de Natura Deorum I, 33, 93) dit qu'Épicure injuriait Aristote et parlait avec mépris de Phédon, disciple de Socrate. Plutarque (Num possit suaviter vivi secundum Epicurum) dit que comparé à Épicure et à Métrodore, Colotès est encore poli, car les Épicuriens versaient l'injure sur Aristote, Socrate, Pythagore, Théophraste, Hipparque, etc---

Cette étroitesse d'esprit des Épicuriens, ce mépris des autres écoles garantit ~~la véracité~~ l'exactitude des documents que nous possédons.

Épicure poursuit ce que Cicéron (De Finib. I, 21, 71) appelle la solida utilitas : c'est l'homme positif.

Selon Sextus (Advers. Mathem. 11, 169) il définissait la philosophie l'effort pour rendre la vie heureuse par le discours et le raisonnement. "Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις ---- τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν."

Dans Diogène (122), Épicure exhorte les hommes à cultiver la philosophie à tout âge.

Tout ce qui n'est pas le bonheur est considéré comme inutile ou comme un moyen pour arriver au bonheur. La poésie, l'art du style, l'éloquence, tout cela est vain. Épicure écrivait très-mal. Il faisait peu de cas des sciences. La musique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, il n'en a que faire. Ce sont des amusements puérils (Cic. de Finib. I, 21, 71) qui n'apportent rien "quo jucundius, id est quo melius viveremus."

Il repousse les sciences parceque "a falsis initiis profecta,

Vera esse non possunt." Il veut dire que les principes de ces sciences ne sont pas conformes aux données des sens.

Cf. Cicéron, De Finibus II, 4, 12 — Cicéron dit que les Épicuriens prétendent n'avoir pas besoin de connaître les lettres.

Cf. Diogène X, 6.

D'après Sextus (Adv. Mathemat. I, 49) la seule étude d'Épicure était la Grammatica dans un sens étroit.

La philosophie d'Épicure comprend les 3 parties classiques dialectique, physique, morale.

~~Pour~~ La dialectique, ~~il n'y a que peu de chose~~ Épicure en traite et ~~en~~ superf

La physique a une importance plus grande. Mais ~~sous~~ ~~autres que~~ la détermination des causes naturelles des choses y a pour but unique de chasser la croyance en Dieu. Cette physique sera matérialiste séparée de toute considération mathématique:

Cicéron (Academ. II, 33, 106) dit: "Polyenus totam geometriam falsam esse credidit," et cela d'accord avec Épicure.

Zénon a écrit contre les mathématiques.

La morale était le terme et le but de toute cette philosophie.

La dialectique est appelée par eux canonique. Nous ne en occuperons ainsi que de la partie de la physique relative à la théorie de la connaissance. [La Canonique" est ~~une~~ qu'une partie restreinte de la dialectique. Cicéron (De Finib. I, 7, 22) dit que dans la Logique Épicure "[Iste] inermis ac nudus est: tollit definitiones, nihil de dividendo ac partiendo docet, non quomodo efficiatur concludaturque ratio tradit, non quâ vi ~~calcisa~~ captiosa solvantur, judicia rerum in sensibus ponit...."

Ailleurs (Acad. II, 30, 97) il dit qu'Épicure "totam dialectic et contemnit et irridet."

Diogène (X, 31) dit qu'ils ne font pas de cas de la dialectique qu'ils considèrent comme un hors d'œuvre. Il y a là quelque ~~ex~~ exagération. En effet,

Dans la lettre à Hérodote (Diogène, X, 37), Épicure dit qu'il faut fixer le sens des mots, διειληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα — ἔχωμεν εἰς ταῦτ' ἀνάγοντες ἐπιχρινεῖν, καὶ μὴ .... κένους φθόγγους ἔχωμεν.

ἢ ἀποδείξεις

Quant au raisonnement dit syllogisme, Épicure ne s'en est pas occupé. (Plutarque sur Homère, 2).

La question principale de la canonique, c'est la détermination du critère de la connaissance. Épicure détermine ce critère d'une façon dogmatique. Cependant il donne sur l'αἰσθήσεις, la δόξα des indications. Les sens sont l'origine de la connaissance. Cicéron (De Finib. I, 19, 64) dit : "Quidquid animo cernimus, id omne oritur a sensibus." Le propre des sens est de saisir l'action présente des choses sur nous. (Sextus, Adv. Mathem. 7, 210). Les sens saisissent l'action des choses sur nous sans y rien ajouter, sans en rien modifier : "τὴν δὲ αἴσθησιν ἀνυπόκριτον οὖσαν," La sensation est dénuée de raison (ἄλογος) (Sextus, ~~Adv. Mathem. 8, 9~~). Par suite la sensation est véridique sur toutes choses. Mais ce que la sensation saisit, ce n'est pas les choses elles-mêmes, mais leurs εἴδωλα. (Cf. Diogène X, 66, 67).

Les imaginations des fous, les images des songes sont vraies. Diogène (X, 32) : "Τὰ τε τῶν μαινομένων φαντάσματα ... ἀληθῆ κινεῖ γὰρ (ce sont des impressions) τὸ δὲ μὴ ὂν οὐ κινεῖ."

Ce qui est vrai dans la sensation c'est que telle ou telle image a fait impression sur notre âme. D'autres ~~objets~~ ~~avaient fait~~ ~~faire~~ reçoivent la même impression ~~sur notre âme~~ du même objet, car ~~des objets viennent une infinité d'images~~ d'un seul quelque objet peuvent émaner des images différentes; ces images ~~peuvent être voisines les unes des autres~~ se modifier, et ainsi ~~se produisent~~ les confusions. Nous devons croire à la véracité de nos sens ainsi entendus. En effet, si nous refusions de croire à nos sens, ce serait au nom de la raison; mais notre raison procède des sens, n'existe que par les sens, et si les sens nous trompent, la raison nous trompe à fortiori. Lucrèce (IV, 479) exprime bien cette idée :

Invenies primis a sensibus esse creatam
Notitiam veri, neque sensus posse refelli.
Nam majore fide debet ~~superiores~~ superiores illud,
Sponte sua veris quod possit vincere falsa.

[X Sensualiste.]

[Il n'en s'ensuit pas que]

[Dans leur trajet de l'objet à notre œil]

τῶν ὑποπιπτόντων αὐτῇ, etc. Sext. adv. math. VIII, 9.

Quid majore fide porro quam sensus haberi
Debet? an ab sensu falso ratio orta valebit
Dicere eos contra, quae tota ab sensibus orta est?
Qui nisi sunt veri, ratio quoque falsa fit omnis

Soit que les sens puissent être redressés par la raison, ce sont les conjectures de la raison qui sont la cause des erreurs.

P. ----- Pars horum maxima fallit
Propter opinatus animi, quos addimus ipsi,
Pro visis et sint quae non sunt sensibus visa:
Nam nihil ~~et~~ aegrius est quam res secernere apertas
Ab dubiis, animus quas ab se protinus addit
(Lucrèce IV, 465 sq.)

(Scil. sensuum)

Aussi ce n'est pas la raison qui peut convaincre les sens d'erreur. Sera-ce le conflit des sens entre eux? Mais, selon Lucrèce, les sens ne se contredisent pas entre eux, car ils ne se rapportent qu'aux ~~leurs~~ images (IV, 485-486): les yeux ne peuvent reprendre les oreilles:

qui leur sont propres, non aux objets eux-mêmes

Necesse est
Non possint alios alii convincere sensus,
Nec porro poterunt ipsi reprehendere sese,
Quae fidles quoniam debebit semper haberi.
Proinde quod in quoque est his visum tempore, verum est.
(IV, 496)

Voilà tout ce que nous trouvons d'important sur la partie logique de la théorie épicurienne de la sensation.

43e Leçon

Epicurisme (Logique et Psychologie)

L. Bourgeois

Épicuréisme (Partie logique et partie psychologique

La sensation nous fait connaître que telle image a frappé nos âmes, ce qui ne veut pas dire que l'objet est tel qu'il se présente à nous, et qu'un autre que nous recevrait la même impression 1° d'une même chose peuvent émaner différentes images 2° ces images peuvent se modifier en venant de la chose aux organes 3° nous pouvons être affectés par des images pures et simples auxquelles ne correspond aucun corps. Lorsque nous confondons notre impression avec la chose elle même, nous tombons dans une erreur qui ne doit pas être imputée à nos sens, mais à notre jugement. Nous sommes donc amenés à dépasser les données de nos sens, ce qui peut avoir lieu de deux façons l'une légitime (πρόληψις) l'autre tantôt légitime, tantôt non (δόξα). Nous allons étudier l'une et l'autre.

La Πρόληψις est ~~comme un concept ou une opinion fausse~~ une conception générale, c'est à dire la mémoire de ce qui nous est apparu fréquemment, la trace qui subsiste à la suite d'un grand nombre d'impressions analogues (Diog. X. 33) les Épicuriens par une sorte de métaphore transportent à l'âme ce qui est vrai des corps. Il suit de là immédiatement que l'origine de la πρόληψις est la sensation pure et simple. Les pensées viennent des sensations ~~et~~ par incidence, κατὰ περιπτωσιν (selon la manière dont les εἴδωλα ont frappé les organes, selon le mode d'incidence), καὶ

ἀναλογίαν, καὶ ὁμοιότητα, καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τε καὶ τοῦ λογισμοῦ, le raisonnement y contribuent (Diog. X. 32.) Y a-t-il là un élément nouveau? Il est impossible de l'admettre car Diogène dit (X. 32) que tout λόγος est suspendu aux sensations. La réflexion est une suite de la sensation. ~~et ne peut se passer de la cogitation~~

(dans ce λογισμός)

Une fois bien établies dans l'âme, ces πρόληψις deviennent pour elle une seconde nature. Il n'est pas nécessaire d'accuser Cicéron d'inexactitude quand il dit (De nat. Deor. I. 17.): insitas vel potius innatas cogitationes. Dans tout ce passage Cicéron entend la πρόληψις en un sens qui nous surprend au premier abord. C'est un sens littéraire plutôt que philosophique, et Zeller est beaucoup trop sévère pour Cicéron. Car le rapprochement de l'empirisme et de l'innéité se conçoit fort bien.

La πρόληψις et la μνήμη sont évidemment identifiées. Cela ressort du premier texte que nous avons cité (Diog. X. 33.) ~~Lu de son texte~~ La πρόληψις est en outre dans un rapport immédiat avec le langage. Le mot sert d'abord à exprimer la πρόληψις elle même. Il y a point de λεκτόν de concept entre la chose et le mot. ~~Ad~~ (Sextus, Advers. Mathemat. VIII. 13 258.) Le langage n'est qu'un moyen de provoquer le souvenir de telles ou telles intuitions sensibles. En même temps dit Diogène, (X. 33.) que l'on nous parle d'ἄνθρωπος, en même temps, grâce à la πρόληψις, à l'idée générale d'homme conservée dans notre esprit, se réveille en nous la pensée, l'image le τύπος de l'homme, conformément

aux sensations intérieures. Et ainsi, l'image exprimée immédiatement par un mot est toujours claire : παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρώτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι. Le premier sens du mot est toujours clair et répond toujours à quelque chose de réel. Nous ne nommerions pas ce dont nous n'aurions pas acquis l'idée par la πρόληψις. Nous voyons bien ici le caractère analytique de la doctrine matérialiste. On va du même au même ; les ~~extrêmes diverses~~ différences qualitatives sont ~~supprimées~~ négligées.

[Quel est le rapport de la πρόληψις avec la recherche scientifique ? Nous avons dû insister bien souvent sur cette idée de venue gamin lière aux anciens que pour apprendre, il faut déjà dans une certaine mesure, savoir. Les Épicuriens pensent résoudre le problème à l'aide de la πρόληψις. Je reconnais dans l'objet extérieur l'objet qui préexiste dans mon esprit (Diog. X 33). Sextus dit la même chose et ajoute que on ne pourrait même pas être embarrassé douter ἀπορεῖν. Le doute est impossible ἄνευ προλήψεως [Quelle est enfin la portée de la πρόληψις ? ~~Jusqu'où peut s'étendre cette recherche scientifique.~~ Elle s'étend jusqu'à la connaissance des Dieux. Il est des Dieux ; la connaissance des Dieux est ~~évidente~~ certaine. Ce qui est faux, c'est la nature que beaucoup d'hommes leur prêtent : mais, à vrai dire, les assertions des ignorants ne sont pas des προλήψεις mais des ὑπολήψεις ψευδεῖς (Diogène 121, 126 On le voit, Épicure admet que la πρόληψις s'étend jusqu'à la croyance aux Dieux.

Considérons enfin la valeur de la πρόληψις. Elle est claire évidente et vraie (Diogène 31) ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις

de la πάθησις

selon les Épicuriens, sans la πρόληψις

que nous acquérons par la πρόληψις

Les προλήψεις nous servent de point de repère : elles ne sont pas susceptibles de démonstration. La seule précaution qu'elle réclament c'est que nous distinguions soigneusement le πρότον ἐνάργεια, ou impression sensible immédiate, de toute élaboration artificielle. Cette précaution prise la πρόληψις n'a pas besoin de démonstration (Diogène X 38. Elle est nécessaire qu'il en soit ainsi si nous voulons avoir un point de repère pour ce que nous cherchons, pour mettre fin au doute et pour régler l'opinion.

Il se produit aussi dans nos âmes une extension médiate de la πρόληψις tantôt légitime et tantôt illégitime. C'est la δόξα. La δόξα diffère de la πρόληψις en ce qu'elle implique une participation du sujet : elle n'est pas la suite immédiate de l'impression sensible ; elle se compose de deux éléments, l'un qui vient du dehors, l'autre qui vient du dedans. Comment, dans ce système où le dedans est l'effet du dehors, concevoir que cette action de l'élément interne puisse altérer celle des objets du dehors ? Épicure ~~pouvait~~ a adm. Hary [la possibilité] pour l'individu de ~~devier~~ modifier de ce que lui fournit le monde extérieur. Cette explication se trouve dans Diogène (X. 50. 51) (Ce texte a été traduit d'une façon inintelligible par Cobet) « le mouvement qui vient de nous ne suit pas immédiatement celui qui vient du dehors ». C'est ~~en quelque sorte~~ comme un miroir qui aurait une action chimique sur les ~~objets~~ rayons qu'il ~~reflète~~ réfléchit. Cobet traduit διάστημα ἐξουσιν par opinionem habet. Cela veut dire une solution de continuité par où ~~entre~~ se produit l'erreur [L'opinion a pour objet d'aller des choses immédiatement connues à celles qui ne le sont pas. (Diog X. 32.) —

matérialiste

Il y a solution de continuité ;

Épicure ne donne pas de règle pour déterminer la manière dont doit se faire ce passage. Il dit seulement qu'il faut prendre pour guide la sensation : κατὰ τὴν αἴσθησιν (Diog. X. 39) [les choses sur lesquelles porte l'opinion sont de deux sortes. Il faut distinguer le futur, et ce qui est inaccessible aux sens, τὸ προσδοξαστὸν καὶ τὸ ἄδηλον. Le futur, ce sont les phénomènes qui sont susceptibles et être vérifiés l'ἄδηλον représente les choses cachées, les atomes. L'opinion peut porter sur ces 2 objets différents : mais elle n'a pas la même règle dans les deux cas. Si elle porte sur le futur, elle sera vraie à condition d'être confirmée par la sensation. Si elle porte sur l'ἄδηλον, elle sera vraie à la condition de n'être pas ~~confondue~~ contredite par la sensation. Riller veut à tort qu'il y ait contradiction entre les textes de Diogène (X 34 X 40, X. 51) et celui de Sextus (VII 211). Il se fonde sur ceci : Diogène dit μαρτύρηται ἡ νῦν, jugement disjonctif, Sextus au contraire εἴ τε ἐπιμαρτυρούμενον καὶ οὐκ. Il semblerait que ces deux critères fussent toujours exigés. Telle est la doctrine de la δόξα.

par exemple

Mais les mots τε ... καὶ ... paraissent très-bien exprimer l'équivalence de ἢ ... ἢ.

L'αἴσθησις et la προλήψις ne sont pas les seuls ~~Il nous reste à revenir sur ce dont~~ critères : on lit dans Diogène (X 31) qu'Épicure admet 3 critères, αἴσθησις, πρόληψις, πάθη. La πρόληψις n'étant que la sensation répétée, nous pouvons ramener ces critères à deux : l'un intellectuel, et l'autre affectif ou moral. Lequel prime l'autre dans la pensée d'Épicure ? Il est vraisemblable que c'est le critère moral. L'idée morale joue le premier rôle dans toute cette philosophie. Lorsqu'Épicure veut prouver l'existence du ~~κλινάμεν~~ clinamen il donne de préférence des preuves morales

7

F

~~Les~~ des conditions de possibilité du libre arbitre. La première idée des conditions du concours des atomes paraît avoir été moins fréquemment invoquée. Nous avons ~~ici encore~~ de plus un texte de Sextus (adv. mathem. VII. 203) où il traite des πάθη et de l'αἴσθησις, et où sont ~~ou~~ appelés πρῶτα πάθη le plaisir et la douleur ; c'est par exemple ~~et en jugeant par eux~~ de l'αἴσθησις ~~et où il prend aussi les affections morales comme types de l'~~ intellectuelle. De même que les πρῶτα πάθη résultent de ~~certaines~~ causes, de même, en ce qui concerne les φαντάσματα, qui sont des πάθη περὶ ψυχῆς ~~des affections produites en nous par des objets extérieurs~~, la cause est un φαντάσμα ou une chose imaginable, laquelle, si elle n'était telle qu'elle nous apparaît, ne saurait être cause de sensations.

est

qu'Épicure juge

l'action ~~de~~ de correspondantes sur l'âme,

Mais l'αἴσθησις n'est le critère de la vérité qu'à une condition. C'est qu'elle sera renfermée dans ses bornes naturelles. Elle est vraie en elle même et le jugement est vrai quand il est adéquat à la sensation. Or le rôle naturel de la sensation est de nous mettre en rapport avec l'image qui ~~nous~~ actuellement ~~nous~~ émeut notre âme ~~en mouvement~~ (Sext. adv. math. VII. 210) On argue de la contradiction des sensations pour convaincre la sensation d'erreur (Sextus VII. 206).

Mais Quand, de loin, je vois une tour petite et ronde, de près, grande et carrée, je la vois dans les deux cas comme je dois la voir. De près, je vois l'impression produite par l'objet lui même et par l'objet tout seul. De loin, ~~c'est~~ l'action de la tour sur moi, combinée avec ~~les éléments~~ ce qui y ajoute le milieu

je perçois

placé entre la tour et moi. J'en donne un moyen de déterminer la signification de mes impressions : si je veux connaître les choses telles qu'elles sont, je dois les voir de près sans intermédiaire (Sextus VII. 206 et sq.) D'une manière générale, l'image est vraie quand elle émane (exclusivement) de l'objet lui-même considéré dans son ensemble. Il suit de là que la perception est en un sens relative, en un sens absolue. Épicure n'était pas éloigné d'admettre qu'il faut distinguer dans les choses des ~~qualités~~ qualités secondaires et des ~~qualités~~ qualités primaires (Plut. adv. Colot.) Les couleurs n'appartiennent pas aux corps ; elles résultent de leur disposition par rapport à la vue. Zeller s'efforce d'amener la doctrine d'Épicure à celle de Protagoras. Sans doute si l'on s'en ~~rapporte~~ tient à l'impression morale comme criterium suprême, on arrive à la théorie de la relativité de la perception. Mais ce n'est là qu'une inconséquence. Épicure attribue une valeur absolue au moins à sa doctrine des atomes.

Psychologie — Épicure ~~considère~~ estime que l'âme ~~doit être~~ doit être matérielle pour être réelle. Elle n'est pas formée d'une matière ~~extraordinaire~~ spéciale mais des particules les plus ~~fines et les plus mobiles d'entre les particules rondes~~ polies & les plus rondes. Ces particules ~~elles~~ tendent à se désagréger. Quand elles ne sont plus maintenues par l'enveloppe plus dense du corps, elles se dispersent. Le corps a quatre parties (Stobée Ecl. 798) l'une de la nature du feu, l'autre de l'air, la 3e du souffle, la quatrième innommable. C'est l'âme proprement dite où réside l'ἀὸ ἡγεμονικόν, c'est l'ἡγεμονικόν des stoïciens. Diogène) l'appelle

(y distingue deux parties qu'il

+ L'âme.

L'analogie de

ἄλογον et λογικόν: ~~qui~~ cette dernière réside ἐν τῷ θώρακι (Diog X. 66). Lucrèce appelle la 1re animus, la 2e animus ou mens. (Luc. III. 94. 136) Les αἰσθήσεις et les νοήσεις (Diog. cétant Epicure X. 63) sont les opérations principales de l'âme. La connaissance se fait par l'intermédiaire des εἴδωλα. Les εἴδωλα sont les effluves matériels ἀποῤῥοίαι. (Diog X. 46.) Ce sont en même temps des τύποι ~~des εἴδωλα~~. Lucrèce les appelle (IV. 34) rerum simulacra. Il les compare à des membranes voltigeant par les airs

Quae quasi membranae summo de corpore rerum
Deremptae ~~circa~~ volitant utroque per auras

Citio

Lorsque ces images pénètrent dans l'âme par les organes des sens, la perception des choses se produit en nous. Il peut arriver que les images pénètrent dans l'âme sans avoir d'objet immédiat. Alors se produisent les conceptions imaginaires, (le centaure), résultat de deux images différentes. Cette combinaison ne se fait pas en nous, elle s'est faite préalablement dans les images elles mêmes. Quand les images des objets ne sont pas en harmonie avec les objets, c'est que ces images se sont mêlées. Notre erreur n'est pas de les assembler d'une manière illégitime, mais de prononcer que cet assemblage fait sans nous est conforme à la réalité des objets eux mêmes.

ex.

Ecole Normale Supérieure -

Cours de philosophie -

1. Mr. Boutroux.

44me Leçon

Juin 1879.

Guy-Brétons

612

Cours de philosophie

2e année — Juin 1879.

44e Leçon.

Résumé de ce qui précède.

Cyrenaïques —

Résumé de ce qui précède — Jusqu'à Socrate la science commencait consistait à voir les choses d'une manière passive en se demandant seulement quel est l'organe le plus capable de les voir telles qu'elles sont. Les choses ont plusieurs aspects; donc nous possédons plusieurs organes pour les considérer, et ces organes peuvent se ramener à deux chefs principaux la raison et les sens.

on avait considéré

disait-on,

En general on admet que si nous considérons les choses avec la raison nous les voyons telles qu'elles sont et non telles qu'elles nous apparaissent, tandis qu'avec les sens nous les voyons telles qu'elles apparaissent. La science avait ainsi pour objet l'un et le permanent des choses et l'on pensait que saisir dans les choses l'un et le permanent, c'était les saisir dans leur être d'une manière complète. De plus on pensait que toute réalité est renfermée

seulement

l'élément

dans le monde des sens et l'on concevait ce monde comme d'une nature simple, de sorte que si la raison pouvait trouver dans le monde un objet conforme à ses ~~tendances~~ exigences on croyait obtenir ainsi une science absolue ; sinon on concluait qu'il n'y a pas de science possible.

Les Eléates pensèrent trouver ~~dans le chaos~~ au sein même du monde sensible l'élément un et permanent que réclame la raison, et crurent la saisir aussitôt à ce prix. Mais c'était supprimer le multiple et le changeant qui pourtant existent. On en niait la réalité. Dès lors le monde n'apparaît plus qu'un tissu de contradictions.

La sophistique est la constatation d'une disproportion ~~absolue~~ radicale entre les conditions de la science et celles de l'Etre, les conditions de l'Etre étant la multiplicité et le changement, celles de la science étant la possession d'un objet un et permanent. ~~Telle étant la sophistique~~ Cependant la 2me période de la philosophie grecque, la philosophie socratique admet la possibilité de la science ayant pour objet l'Etre lui-même. Comment donc du scepticisme est-on revenu au dogmatisme ? A regarder les choses dans leur ensemble, ~~il paraît~~ il se trouve qu'un nouveau dogmatisme a été possible en vertu de conversions mutuelles. La science s'est départie de quelques-unes de ses prétentions.

Elle renonce à avoir pour objet l'un et le permanent absolu, ~~mais~~ elle se contente de quelque chose de moins intelligible, d'un objet et déjà mixte, ~~très exactement conforme aux lois de l'entendement~~ à savoir l'un du multiple (la notion) et le permanent du changement (la loi) — ~~et~~ d'une manière générale la forme. La notion de forme ~~matière~~ est moins intelligible que l'un pur et simple puisque c'est un l'assemblage de l'un et du multiple où l'un n'est qu'une harmonie, une systématisation — [Ainsi, dans les dialogues le ~~science~~ fait un pas vers la réalité. Elle se résigne à ne point rechercher l'un et le permanent absolu, mais seulement l'un & le permanent, en tant qu'ils peuvent se concilier avec le multiple et le changeant. Mais, d'autre part, l'Être ne sera plus le monde sensible seul. On y admet deux éléments profondément distincts 1° le phénomène dont la nature reste ~~propre et différente~~ de celle de la pensée — 2° ~~tout~~ chez Platon l'idée, chez Aristote l'acte, élément sans doute ~~sect~~ supérieur, distinct de la pensée, mais le plus en plus voisin de la pensée, à mesure qu'il est plus parfait. L'Être est ~~conçu à son point de vue de réalité~~ considéré comme double, et, de ces deux éléments, l'un au moins conçu comme aussi voisin que possible de la nature de la pensée. Il y a là une double ~~tentative~~ effort pour rapprocher les conditions de l'Être et de la science — La première période aboutit avait à la contradiction

entre les conditions de la science et les conditions de l'Etre parce qu'on avait déterminé les conditions d'une manière exclusive. — Chacun des deux éléments ~~se sont~~ avait été développé séparément sans égard à la nature ~~de l'un ni~~ de l'autre. On avait déterminé les conditions de la science sans avoir égard aux conditions de l'Etre. — Dans la deuxième période il y a une tentative de conciliation. — Aristote conçoit de nouveau ~~non~~ la possibilité d'une science de l'Etre. — La science devient la réduction ~~[illegible]~~ du sensible à l'intelligible, la reproduction dans l'Esprit de la génération des effets sensibles par les causes. — ~~Nous trouvons une conception très différente~~ Dans la 1re période. — L'Esprit, passif, ouvre l'œil pour voir les choses telles qu'elles sont ; il n'est pas en mouvement. — Dans la deuxième période, comment l'homme peut-il apprendre ? — ~~Il y a un~~ le travail de l'Esprit qui a pour objet de rattacher le dérivé au ~~[illegible]~~ primitif. — ~~Entre~~ Entre savoir et ne pas savoir, disent-ils, on peut concevoir ~~concevoir~~ un milieu : il consiste à savoir en puissance, c'est la réminiscence de Platon. — L'acquisition de la science est le travail ~~principal~~ progressif par lequel l'esprit rattache l'inconnu ~~le terme~~ au connu ~~primordial~~. — (Platon ici ~~[illegible]~~ — Syllogisme d'Aristote) ~~Théorie du syllogisme~~. — La science est le mouvement de l'Esprit qui travaille ~~et se~~ ~~conçoit~~ ~~plus à rattacher un des deux éléments~~

qu'on eût

& réciproquement.

intelligibles

se borne à

on se demande :

en quoi consiste

Or chez Platon & chez Aristote, la solution est analogue :

ce sont les principes universels d'Aristote.

Dialectique

~~à l'autre de manière~~ à former une chaîne non interrompue allant des causes premières aux ~~premiers~~ derniers effets. Le dualisme de la dernière période ~~joue un rôle important~~ est la cause du changement qui s'est opéré dans la détermination de la théorie de la connaissance. C'est parce ~~qu'il existe~~ que l'être est double, qu'il faut un travail de l'esprit pour ~~qu'il y a bien des intermédiaires~~ le concevoir comme un. ~~deux parties~~ — Dans la conception moniste de la 1re période, la science était ~~du coup~~ immédiatement parfaite et absolue — Mais cette conception nouvelle de la science réclame des points d'appui, ~~des centres d'attraction~~ premiers & absolus. Ἀναγκαῖαι ἀρχαί — Ἀνάγκη στῆναι — Platon et Aristote ont bien compris qu'il fallait ~~le~~ de ces points d'appui et ils ont essayé de les déterminer. S'ils n'existaient pas on serait jeté dans un progrès à l'infini, et à vrai dire il n'y aurait pas de science — Mais ces principes immédiats existent-ils en fait? On ne ~~nous~~ le ~~dit~~ prouve pas. On nous dit bien ce qu'ils doivent être et comment nous les trouverons — c'est par le Νοῦς et ils doivent être simples et éternels — Mais effectivement ~~sont-ils~~ ces caractères sont-ils réalisés dans quelques données intellectuelles? De ~~là~~ il résulte ~~une~~ la prépondérance de la question du critérium chez les successeurs — Stoïciens et Épicuriens tout préoccupés de cette lacune — Ils cherchent à établir l'existence de pareils points d'appui. A quel signe reconnaître que telle donnée de l'intelligence

l'importance que prend cette question

mérite d'être pris pour point de départ dans l'acquisition de la science — Aristote a dit : Il faut qu'il y ait des propositions immédiates — Stoïciens et Epicuriens pour trouver ces propositions certaines invoquent le principe Hellénique de l'analogie de l'Esprit et des choses, de l'harmonie universelle — Ils reviennent à la conception des premiers grecs ~~conception~~ monistes seulement, tandis que dans la 1re Grèce l'élément formel des choses avait été ~~subordonné et~~ absorbé dans l'élément matériel, maintenant l'élément formel n'est pas moins considéré que le matériel — Considérant cette identité de nature entre l'esprit et les choses les Stoïciens et les Epicuriens pensent que quand l'Esprit est disposé spontanément à adhérer à une impression et qu'il en est satisfait, cette impression doit correspondre à une réalité de sorte que le criterium de la vérité consiste dans l'adhésion spontanée de ~~la~~ l'Esprit +

Les Stoïciens considèrent cette doctrine d'une manière plus idéaliste : Ils estiment que l'esprit se reconnaît dans les choses, qu'il y retrouve son bien — s'il est satisfait d'certaines représentations c'est qu'elles participent de sa nature et sont fournies par des objets pénétrés d'intelligence — Les Epicuriens, se plaçant à un point de vue plus matérialiste, admettent que — l'Esprit reçoit des impressions conformes aux choses parce qu'il est

de même nature qu'elles. Nos idées sont par rapport aux choses comme des portraits matériels par rapport à un objet matériel. L'esprit étant de même ~~que~~ nature que la matière peut ~~y déposer~~ en recevoir des empreintes qui sont des représentations exactes. Telle est la raison d'être des deux doctrines stoïcienne et épicurienne. Les Stoïciens ont cru dans l'acquiescement ferme lequel n'est possible que grâce au caractère intelligible des objets qu'il poursuit. Les Épicuriens ont cru dans l'habitude de l'esprit créée par l'action des choses elles-mêmes. D'une part l'esprit se retrouve dans les choses, de l'autre la matière se retrouve dans l'esprit.

Mais les difficultés que présentaient ces doctrines étaient visibles. D'abord avec des critères analogues (πίστις et ἐναργεία) ces deux doctrines ~~peuvent être considérées comme les deux pôles de la pensée~~ aboutissaient à des conclusions qui paraissaient tout à fait opposées. Nous les rapprochons aujourd'hui mais pour les contemporains il y avait là deux directions contraires de la pensée malgré le même critérium. C'est là un résultat bien fait pour disposer au scepticisme. De ces deux côtés on avait fait appel au sujet, à lui-même. ~~Mais les Épicuriens font reposer le critérium sur le πάθος, disposition du sujet, critérium affectif.~~ Or cet appel au sujet est très grave. ~~Les philosophes grecs étaient naturellement~~ Les philosophes grecs étaient originairement une philosophie objective, cherchant dans l'objet la condition nécessaire et suffisante de la science. Beaucoup

De plus, considéré

au sujet c'est vrai que les objets, les choses ne contiennent pas en elles-mêmes tout ce qui faut pour constituer la science. Il y a là un lacune ~~de ce qui concerne le caractère de~~ au point de vue de la certitude. ~~qui doit présider à la science~~ — Les choses n'ont pas en elles-mêmes tout ce qui faudrait pour déterminer en nous l'état de certitude — D'autre part les anciens grecs ne pouvaient s'arrêter à une doctrine qui plaçait dans le sujet le fond de la certitude — Le sujet n'avait pas encore été ~~assez~~ analysé — pour lui-même. Il avait été rompu avec l'esprit grec qui ~~est~~ tient pour l'harmonie de l'esprit et des choses — Le sujet ne pouvait être pour un grec que le renoncement à l'objet, c'est-à-dire une abstraction. ~~ce qui est grand ou a éliminé l'objet~~ — Rentrer en soi, c'était se détacher des ~~mondes~~ choses, renoncer à tout — Le christianisme changea tout cela en donnant une ~~place~~ réalité à l'esprit séparé de la matière et se suffisant à lui-même — Pour les anciens, se détacher de ~~l'être~~ la nature, c'était se détacher de l'Être — Il ne restait qu'un état tout négatif. Le stoïcisme — ~~c'est un Dieu de volonté créé par la volonté un monde pour lequel on n'a aucune pensée — Renoncer au monde c'est se plonger dans le néant — Le suffire à lui-même, imagination pure~~ — Le stoïcisme n'avait pas comme le chrétien une autre vie à rêver après celle-ci. Il n'avait pas ~~l'ensemble~~ 5 idées morales ~~en dehors~~ distinctes des lois physiques, pour s'y réfugier et y trouver un point d'appui — Cet appel au sujet

dépasse le point de vue antique. Développer cette doctrine, c'était nier l'hellénisme même. Il était impossible de trouver dans l'hellénisme les éléments d'un tel développement. ~~moyen de la développer~~.

Science qui

Ainsi s'explique historiquement le ~~scepticisme~~ renoncement à la qui va ~~se développer~~ grandir maintenant ~~dans~~ le monde grec soit sous la forme du scepticisme pur soit sous celle du mysticisme. —

Pyrrhon d'Elis — qui fleurit vers l'an 340 av JC. est le fondateur de l'ancienne école sceptique — Les sources qui ont rapport à lui sont peu abondantes au point qu'il y a incertitude sur les origines et la nature même de sa philosophie. Il n'a, dit Diogène (IX 102. et Prœmium 16) rien laissé d'écrit. Il a laissé le soin d'exposer sa doctrine à ~~ses élèves~~ disciples Timon Ænésidème Numenius Nausiphane etc etc — Cependant Sextus Empiricus (Adv. Matth I, 13, 272, & 89) mentionne un poème de Pyrrhon adressé à Alexandre le grand et renfermant une manière poétique — Il ne nous reste rien de lui, rien de ses disciples, si ce n'est des extraits et des citations dans Diogène IX 11 dans Eusèbe Prép. Evangél, citant Aristoclès de Messène péripatéticien du 2 ou 3e siècle après J.C. qui fut regardé comme un néoplatonicien. Il avait écrit une histoire des philosophes dont nous trouvons quelques fragments dans Eusèbe —

Sur Linus nous avons quelques citations dans Diogène et dans Eusèbe (citant Aristoclès) — Nous avons aussi des citations d'Aristoxène qui avait écrit un ouvrage en 8 livres sur Pyrrhon et de Favorinus dans Diogène et quelques passages d'Aulu-Gelle (Nocta Attica) — La biographie de Pyrrhon est fort intéressante. Dans Diogène nous voyons qu'après avoir été peintre, il fut lié avec Anaxarque d'Abdère qui accompagna Alexandre en Orient (Diogène IX, 61) et qu'il se lia avec les gymnosophistes de l'Inde et avec les mages — Diogène (IX, 63) nous dit qu'il apprit d'eux la vie solitaire — Mais l'on ne sait jusqu'à quel point Pyrrhon a subi l'influence orientale — On a dit qu'il n'appartenait plus au monde grec (Sic Stead II, 12) et qu'il avait un genre oriental. Il se fait qu'il l'ait emprunté à l'Inde — M. Janet dans un article de la Revue des deux mondes 15 av 1878 montre que l'incompréhensibilité de Pyrrhon étant si bien amenée par le temps et rassemble tant à l'indifférence sceptique qu'il n'est pas besoin ici d'introduire l'Orient. Les traits de son acatalepsie sont expliqués par les traditions philosophiques d'alors et ressemblent à l'ancienne sophistique — L'ataraxie, l'apathie de Pyrrhon dans sa forme théorique est commune à toutes les écoles de philosophie du temps. Il est inutile de voir ici l'influence de l'Inde, c'est l'ataraxie à

considéré comme philosophe

tout oriental

(ἀκαταλῆψία)

sceptique qui n'a rien de religieux et ~~n'est~~ non l'ἀπαθεία des gymnosophistes — le sage peut bien chercher à se rendre indépendant des choses extérieures mais en rentrant en lui-même il n'y trouve pas un autre monde, un monde qui satisfasse son cœur ; il n'y trouve que ce qu'il appelle sa volonté et sa raison ~~la volonté se satisfaisant elle-même~~ —

Cynisme tient d'une part aux Mégariques d'où Cicéron (De Orat. 3, 17) ~~dit~~ donne le nom de dialectiques à ses disciples — D'autre part il tient à Démocrite. La direction de la vie morale est l'objet principal de sa philosophie — ~~Le~~ Le souverain bien c'est la vertu, qui est ~~en même temps~~ pour lui le bien suprême — (Cic. De finibus bon. et mal. 3, 4, 16, 18 — Acad. II 42 —) La doctrine consiste en trois points (Aristoclès d'après Eusèbe Praep. Evang. XIV. 18.) : A. Nous avons la sensation et l'intelligence pour connaître les choses — Considérés isolément ces organes sont impuissants à nous faire connaître les choses et considérés comme réunis ils le sont encore plus puisque ils se contredisent —

1° L'αἴσθησις est impuissante à nous faire connaître les choses — Les sens se contredisent entre eux. (Diog. IX. 107). Exemple de la tour ronde vue de loin et qui paraît carrée vue de près — Ce sont cependant

l'ἀκαταληψία, l'ἐποχή & l'ἀταραξία.

là, dit Pyrrhon deux sensations qui se valent. Il ne faut donc considérer les choses que comme des phénomènes, rien de plus et non comme des réalités (Diog Laer. IX. 105.) Il n'affirme pas que le miel est doux mais il nous paraît tel.

IV° 2° La δόξα et la connaissance par la Raison. Elle ne repose que sur la tradition et la coutume (Diog Laer IX, 106). A chaque jugement on peut opposer un autre jugement contraire – Impossible de donner une définition dogmatique. La contradiction est toujours possible –

VII 3° Réunion de l'αἴσθησις et de la δόξα. De même que les αἰσθήσεις se contredisent entre elles, de même que les δόξαι elles aussi, se contredisent entre elles, de même aussi les αἰσθήσεις et les δόξαι. ~~entre elles~~. (Diog Laer. IX 114). Vouloir les concilier c'est vouloir concilier les inconciliables – Donc nous ne pouvons que cette conclusion – De toutes parts des discours qui se valent = contradictions, raisonnements qui ont une même force (Diog Laer IX, 76.)

B. Enfin donc il est impossible de trouver un premier principe ~~indémontrable~~ indémontrable – Toute ~~science~~ science repose

625

sur une hypothèse qui ne peut se démontrer.
Si telle est la nature des choses ~~?~~ dans quelles
dispositions devons-nous être à ~~son~~ leur
égard ? — Suspendre en tout notre jugement
ne rien affirmer, ne rien nier — (traduction
d'ap. Eusèbe — 18, 9.) — Nous ne devons
même pas affirmer qu'une chose nous
apparaît telle ou telle — ~~C'est une simple~~ Nous devons nous en tenir à
l'δοξολογία Nous devons toujours parler
διηγηματικῶς, raconter seulement ce
que nous avons éprouvé — D'où l'ἐποχή —
C. De l'ἐποχή résulte, comme son ombre, ~~l'une~~
~~corps~~ l'ἀταραξία Diog. 107. —
Dans la pratique il faut suivre la tradition
et la coutume —

Rédaction de Philosophie.

XLVe Leçon.

Nouvelle Académie.

Arcésilas. - Carnéade.

Rédaction de Philosophie. Charbonnier 625

XLVe Leçon.

Nouvelle Académie. — Arcésilas. — Carnéade.

C'est dans l'école platonicienne que la théorie sceptique commença à être développée scientifiquement. Nous avons vu qu'après Xénocrate l'école platonicienne s'était de plus en plus détournée de la métaphysique pour se renfermer dans l'éthique. L'Académie conserva cette direction lorsque elle recommença à fleurir : mais elle ne se borna plus à reléguer au deuxième plan les recherches métaphysiques : ce fut par le scepticisme, par la négation de toute science spéculative qu'elle pensa assurer le mieux la perfection de la vie pratique. Il est vraisemblable que l'Académie subit en cela l'influence de Pyrrhon : car Arcésilas était contemporain de Pyrrhon. Mais il est plus évident que l'Académie eut égard au dogmatisme des stoïciens, qui, par son caractère absolu, provoquait les objections et le doute.

On distingue dans cette nouvelle période de la philosophie Académique plusieurs phases. Sextus Empiricus (Hypotyposes pyrrh. I, 220) distingue trois Académies :

1° L'ancienne Académie, celle de Platon et de ses disciples immédiats.
2° La deuxième et la moyenne, qui commence avec Arcésilas disciple de Polémon.
3° La troisième et la nouvelle, celle de Carnéade et de Clitomaque.

Quelques-uns dit Sextus ajoutent une 4e Académie représentée par Philon et Charmide, et une 5e représentée surtout par Antiochus.

« Ἀκαδημίαι δὲ γεγόνασιν, ὡς φασί, πλείους
« μὲν ἢ τρεῖς· καὶ μία μὲν καὶ ἀρχαιοτάτη,
« ἣ τῶν περὶ Πλάτωνα· δευτέρα δὲ καὶ μέση,

« ἢ τῶν περὶ Ἀρκεσίλαον, τὸν ἀκουστὴν
« ποιήσωνος· τρίτην δὲ καὶ νέα, ἣ τῶν
« περὶ Καρνεάδην καὶ Κλειτόμαχον. Ἔνοι
« δὲ καὶ τετάρτην προστιθέασι τῶν περὶ Φίλωνα
« καὶ Χαρμίδαν. Τινὲς δὲ καὶ πέμπτην
« κατὰ λέγουσι τὴν τῶν περὶ τὸν Ἀντίοχον »

(Hyp. Pyrr. I, 220)

Ce témoignage de Sextus est confirmé par Numénius (Eusèbe, Praeparatio Evangelica 14, 6). Diogène au contraire considère Lacyde comme le fondateur de l'Académie nouvelle, parce que Lacyde réunit le premier ses disciples dans un autre lieu que ses prédécesseurs. Enfin plusieurs ne comptent que deux Académies, l'ancienne et la nouvelle, vetus et nova (Cic. D. Orat. II, 3). C'est la division la plus simple, celle que nous adoptons. On comprend sous le nom de ~~dans la~~ nouvelle | la moyenne, la 4e et la 5e.

| Académie

Arcésilas n'a, dit Diogène, écrit aucun ouvrage. Ce n'est donc pas par des sources immédiates qu'on peut le connaître. Diogène cite de lui deux épigrammes seulement. Pour connaître sa philosophie on a le texte de Diogène, et surtout celui de Sextus (adv. math. — hypot. pyrrh.), avec quelques textes de Cicéron (Academiques).

Ce n'est point par hasard qu'Arcésilas n'a rien écrit, c'est parce qu'il suspendait son jugement sur toutes choses : διὰ τὸ περὶ πάντων ἐπέχειν, dit Diogène. Esprit critique, Arcésilas se tournait à réfuter les autres sans exposer de doctrine propre.

V. M. Cousin

Ses maîtres furent Autolycus, mathématicien, son compatriote, puis à Athènes Xanthus, Théophraste, Hipponicus le géomètre, et l'Académicien Crantor. Théophraste fut, dit-on, affligé de voir son école abandonnée par ce jeune homme si bien doué et d'une intelligence si vive.

Arcésilas avait la prétention de restaurer le platonisme. "S'il faut s'en rapporter à ses amis, nous dit Sextus, ils prétendent que de prime abord il paraissait pyrrhonien, mais qu'en réalité il était dogmatique : s'il a paru sceptique, c'est parce qu'il avait coutume d'interroger, d'embarrasser par des difficultés, suivant la méthode socratique, ceux qui venaient à lui, pour voir s'ils étaient capables de comprendre la doctrine platonicienne; à ceux qui étaient bien doués, il transmettait la doctrine de Platon, Τὰ Πλάτωνος. C'est pourquoi Antiochus disait de lui : il est en façade Platon, par derrière Pyrrhon, au milieu Diodore. Il se servait en effet de la dialectique de Diodore, mais en réalité il était platonicien." « Εἰ δὲ δεῖ καὶ τοῖς περὶ
« αὐτοῦ λεγομένοις πιστεύειν, φασὶν ὅτι
« κατὰ μὲν τὸ πρόσθεν, πυρρώνειος
« ἐφαίνετο εἶναι, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν,
« δογματικὸς ἦν. Καὶ ἐπεὶ τῶν ἑταίρων
« ἀπόπειραν ἐλάμβανε διὰ τῆς
« ἀπορηματικῆς, εἰ ἀφωνεῖ ἔλκοιτο πρὸς

« τὴν ἀνάληψιν τῶν Πλατωνικῶν
« δογμάτων, δόξαι αὐτὸν ἀπορητικὸν
« εἶναι· τοῖς μὲν γὰρ εὐφυέσι
« τῶν ἑταίρων, τὰ Πλάτωνος παρεχρήσατο
« ἔνθεν καὶ τὸν Ἀρίστωνα εἰπεῖν
« περὶ αὐτοῦ,

« πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσος Διόδωρος. »
« διὰ τὸ προσαρῆσθαι τῇ διαλεκτικῇ
« τῇ κατὰ τὸν Διόδωρον. » (Sext. Pyrr. H. I, 234)

Voilà ce que disaient les amis d'Arcésilas, et ce qu'il prétendait lui-même : ce ne fut pas le résultat de sa doctrine.

Diogène nous dit de lui : « Le premier dans l'école académique il suspendit son jugement à cause de la contradiction des raisonnements ; le premier il argumenta dans un sens et dans l'autre ; le premier il modifia l'enseignement de Platon, et par un système de questions et de réponses le rendit d'éristique, de dialectique qu'il était. « Πρῶτος ἐπέσχων τὰς ἀποφάσεις διὰ τὰς ἐναντιότητας τῶν λόγων, πρῶτος δὲ καὶ εἰς ἑκάτερα ἐπεχείρησε καὶ πρῶτος τὸν λόγον ἐκίνησε τοῦ Πλάτωνος ἐριστικώτερον

(Diog. IV, 28)

Ce témoignage de Diogène est plus conforme à ce que nous savons d'Arcésilas que le témoignage de ses amis et de ses disciples.

D'une manière générale Arcésilas, distinguant les sens et la raison, niait la possibilité d'acquérir la vérité par ces deux moyens. Cicéron nous dit (D. Or. III, 18, 67) : « Arcesilas primum, qui Polemonem audiverat, et variis « Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime « arripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus aut « animo percipi possit; quem ferunt ex mio « quodam usum lepore dicendi asperinatum esse « omne animi sensusque judicium, primumque « institisse, (quanquam id fuit Socraticum maxime), « non, quid ipse sentiret, ostendere; sed contra ea, « quod quisque se sentire diceret, disputare. »

Arcésilas n'exposait donc pas de doctrine. C'était surtout contre le dogmatisme stoïcien qu'il dirigeait son argumentation. Sextus (adv. math. VII, 150), nous en donne le résumé. D'abord Arcésilas ne conçoit pas d'autre forme de dogmatisme que le dogmatisme sensualiste; les arguments qu'il rassemble consistent puis copalement dans les assertions sceptiques de Platon, Socrate, Anaxagore, Empédocle, Démocrite, Héraclite, Parménide, contre la connaissance sensible. Il voyait ruiner d'un même coup les fondements de la connaissance rationnelle. Son argumentation contre le dogmatisme stoïcien a surtout pour objet la κατάληψις, ou ἐμφατικὴ κατάληψις. Sextus nous dit que les "stoïciens, d'après Arcésilas, admettaient trois choses comme inséparables, ἐπιστήμην καὶ δόξαν, la science et l'opinion, et la κατάληψις, située entre elles. La science, ou la définissent, la compréhension forme solide

inébranlable à la raison, τὴν δόξαν καὶ βεβαίαν καὶ ἀνυπόπτωτον ὑπὸ λόγου καταλήψιν ;
la δόξα, c'est l'acquiescement faible et erroné ;
la κατάληψις, située entre l'ἐπιστήμη et la δόξα, est l'acquiescement à la φαντασία καταληπτική, représentation compréhensible.
Arcésilas opposa aux stoïciens qu'entre l'ἐπιστήμη et la δόξα il n'y a pas d'intermédiaire, que la κατάληψις n'est qu'un vain mot, séparé de l'ἐπιστήμη et de la δόξα. En effet, la κατάληψις dont les stoïciens admettent l'existence, existe dans le sage ou dans l'ignorant : mais si elle est dans le sage, elle est science ; si elle est dans l'ignorant, elle est δόξα. Si elle n'est ni ἐπιστήμη ni δόξα, elle n'est qu'un mot, car il n'y a pas de milieu entre le sage et l'ignorant. De plus, si la κατάληψις est l'acquiescement à une φαντασία καταληπτική, elle n'est rien de réel : 1° parce que l'acquiescement n'a pas pour objet la φαντασία, mais le jugement (ἄλλο πρὸς λόγον), c'est-à-dire le rapport établi entre plusieurs φαντασίαι, car c'est sur des jugements (ἀξιώματα) que portent les συγκαταθέσεις ; 2°, parce qu'il est impossible de trouver une φαντασία ~~discrète~~ qui ne soit pas susceptible d'être fausse, comme le démontrent des exemples divers ; on ne peut trouver une

φαντασία qui ne puisse se produire ~~à la fois~~ ~~en présence et~~ en l'absence d'un objet correspondant, ~~le que soutenaient les philosophes, en~~ comme le prétendent ~~pensant aux~~ les songes. Mais si la καταληπτική φαντασία n'existe pas, il n'y a pas de κατάληψις, car la κατάληψις serait être, d'après les stoïciens, l'acquiescement à la καταληπτική φαντασία. Si la κατάληψις n'existe pas, tout est incompréhensible, ~~vrai le dernier mot~~ : πάντα ἀκατάληπτα, voilà la formule d'Arcésilas.

ainsi bien qu'en présence de cet objet,

Cette argumentation résulte du dilemne que posaient les stoïciens entre le sage et l'ignorant, la science et la δόξα. Il n'y a pas de milieu : sans la κατάληψις n'existe pas à l'ἀδιάφορα. Cic. Acad. II, 21

« Si ulli rei sapiens assentietur unquam, « aliquando etiam opinabitur. Nunquam « autem opinabitur, nulli igitur rei « assentietur. Hanc conclusionem Arcesilas « probabat. » Le sage ne doit pas croire qu'il donne son assentiment à une chose.

De ce raisonnement Arcésilas conduisait à l'impossibilité de la science, ~~par~~ et à un scepticisme absolu. « Non pertinacia aut « studio vincendi, ut mihi quidem videtur,

" sed earum rerum obscuritate, quæ ad
" confessionem ignorationis adduxerant Socratem
" ..... Arcesilas negabat esse quidquam,
" quod sciri posset, ne illud quidem ipsum,
" quod Socrates sibi reliquerat " (Acad. post.
I, 12) Arcésilas niait même qu'on pût connaître son ignorance. " Sic omnia latere censebat
" in occulto; neque esse quidquam, quod cerni
" aut intelligi posset: quibus de causis
" nihil oportere neque profitenti, neque
" affirmare quemquam, neque assensione approbare
" cohibereque semper, et ab omni lapsu continere
" temeritatem; quæ tum esset insignis, quum
" aut falsa aut incognita res approbaretur:
" neque hoc quidquam esse turpius, quam
" cognitioni et perceptioni assentionem
" approbationemque præcurrere " (Ac. Post. I, 45)

Sextus (Hyp. pyrr. I, 233) nous dit que selon Arcésilas l'ἐποχή est un genre réel et en particulier le bien, et la συγκατάθεσις le mal: " ἀγαθὸν μὲν εἶναι αὐτὴν λέγων τὴν ἐποχήν· κακὸν δὲ, τὴν συγκατάθεσιν ".

Mais ce qui caractérise l'Académie et la distingue du pyrrhonisme, c'est la distinction nette qu'elle établit entre l'ordre spéculatif et l'ordre pratique.

Pyrrhon recommande de mettre la coutume dans la pratique. Avec l'Académie, ~~pointe~~ cette distinction du pratique et du spéculatif, de la morale et de la science, qui, dans la philosophie moderne, devait être l'idée maîtresse du Kantisme.

Les Stoïciens et les Épicuriens opposaient aux sceptiques l'impossibilité d'une règle pratique dans un système qui déclare la science impossible : or c'est ce que Arcésilas reconnaît. Il soutenait que les conditions de la pratique ne sont pas les mêmes que celles de la science, et cela d'une manière réfléchie, non par une concession faite au vulgaire. Il disait que, pour déterminer la volonté, une connaissance scientifique n'est pas nécessaire, qu'une représentation imprime immédiatement un mouvement à la volonté, lors même que nous ne pouvons décider de la vérité de cette représentation. Pour agir raisonnablement, il n'est pas besoin de la science, la vraisemblance suffit ; la vraisemblance est pour Arcésilas la règle suprême dans la vie pratique.

Plutarque (adv. Colotheum, 26, 3) montre que les adversaires des sceptiques leur reprochent que l'ἐποχή conduit à l'inaction ; et il

(on voit poindre

répondent que l'αἰθρηγός conduit à l'action sans y rien ajouter, sans l'acquiescement.

Nous n'avons que des renseignements incomplets sur la manière dont Arcésilas a appliqué ce principe aux questions morales. Plutarque nous donne quelques maximes (De Trang.), aussi que Stobée (Floril. 95, 17) elles montrent l'esprit de mesure de cette philosophie qui s'est manifesté dans la vie même d'Arcésilas.

Carnéade de Cyrène (214-129)

Il a très-peu écrit : on ne cite de lui que quelques lettres. Ses doctrines ont été connues surtout par les écrits de ses disciples, de Clitomaque principalement, qui lui succéda à l'Académie. Mais nous n'avons pas Clitomaque. Les seules sources où nous puissions puiser sont Diogène L., Sextus et Cicéron.

Carnéade était orateur, politique, philosophe. Son rôle de philosophe consistait surtout à enseigner et à discuter. Il combattait énergiquement les stoïciens, notamment sur la morale, la divinité, le destin ; il combattait aussi les Épicuriens

Il avait beaucoup lu les stoïciens, surtout Chrysippe, et il disait (Diog. ~~VI, 42~~ IV, 62) « Si Chrysippe n'avait pas existé, je n'existerais pas moi-même ». Il y a en effet une grande analogie entre ses ~~dispositions~~ allures dialectiques et celles de Chrysippe.

Sa philosophie comprend deux parties :

1° Une partie négative.

2° Une partie positive.

Dans la 1ère, il réfute les doctrines formelles de la raison, et les principales théories stoïciennes.

Dans la 2e, il expose la théorie de la vraisemblance, dont il détermine le premier avec précision les conditions et les degrés.

Pour démontrer l'impossibilité de la raison en général, Carnéade reprend d'abord cet argument familier à son école, qu'il n'y a aucune conviction qui ne nous trompe parfois, et que par conséquent aucun critère n'est une garantie de vérité, ni le λόγος, ni l'ἀλόγος, ni la φαντασία, ni ἀλλο τι των ὀντων : car toutes ces sources de la connaissance peuvent nous tromper.

Puis, considérant l'essence de la représentation, qui, à ses yeux, est l'origine de la connaissance, il montre que la représentation, la sensation, ne comporte pas la vérité : ~~elle~~ la sensation consiste dans la

modifications que l'impression extérieure produit dans notre âme ; elle serait, pour être véridique, nous faire connaître non-seulement elle-même, mais encore l'objet. Mais beaucoup de sensations nous donnent sur les choses un témoignage faux. Il faut donc distinguer la sensation fausse et la sensation vraie, et dire que le critérium est la sensation vraie (S. Empir. adv. math. VII, 163)

Mais il reparaît une difficulté signalée par Aristote : beaucoup de représentations nous apparaissent comme vraies sans qu'elles soient telles en réalité (dans les songes, la folie). De plus il est incontestable que beaucoup de représentations fausses sont impossibles à distinguer des représentations vraies. Pour toute représentation qui paraît vraie on peut en trouver une autre entièrement semblable. Il y a un passage continuel de la représentation vraie à la fausse, et la ligne de démarcation est impossible à tracer.

Carnéade appliquait cette proposition aux représentations sensibles, et aux idées générales, concepts intellectuels dérivés de l'expérience. Il montrait que deux objets se ressemblant comme deux œufs ne peu

être distingués, qu'à une certaine distance une surface peinte imite le relief des corps, qu'une tour carrée paraît ronde, une rame dans l'eau, brisée, etc... Dans tous ces cas les représentations fausses ont la même puissance de persuasion que les représentations vraies.

Les concepts de la raison présentent les mêmes difficultés : beaucoup de sophismes sont insolubles ; entre toutes les oppositions quantitatives il n'y a pas de limite fixe (allusion au sophisme du tas de grains, à celui ~~des cheveux~~ du chauve) ; il ajoutait que c'est mal se tirer d'affaire que de dire avec Chrysippe : Dans les cas difficiles il faut suspendre son jugement. (Sextus Empir. adv. math. VII, 159)

Carnéade revient plus sur le λόγος. Pour lui l'essentiel est de démontrer l'impuissance de la φαντασία à servir de critérium, car le λόγος ~~se rapporte à la~~ dérive de la φαντασία

Enfin Carnéade va jusqu'à nier les axiomes mathématiques. Galien (De optima doctrina, 2) nous dit que Carnéade n'admet même pas qu'il faille avoir foi dans ce principe, le plus évident de tous, que deux grandeurs égales à une 3e sont égales entre elles.

Ces mais ouvrements faits au point de vue logique étaient confirmés selon lui par l'examen des conditions psychologiques de l'acquisement de la science : car on ne peut être savant que quand on s'est fait une conviction ; pendant qu'on se décide on est ignorant, et quelle confiance peut-on accorder à un jugement porté par un ignorant !

« Fringe aliquem nunc fieri sapientem, « nondum esse : quam potissimum sententiam « eligit et securiplenam ? et si, quamcumque « eligit, insipiens eligit. » (Cic. Acad. Pr. II, 36, 117).

Elles étaient les objections de Carnéade contre la science.

Les objections contre les théories positives des stoïciens, la matière de la science, n'ont pas un caractère très philosophique : elles sont les objections ordinaires contre la théologie, la téléologie, le fatum.

Contre le consensus gentium il objecte (De nat. D. I, 23) que l'universalité de la croyance aux Dieux n'est pas prouvée, qu'elle n'existe pas, que l'opinion de la foule ignorante ne peut décider de la vérité,

il attaque la doctrine de l'ordre et de l'harmonie du monde : D'où savez-vous, dit-il, que tout est fait pour l'homme, qu'il y a une providence pour lui ? N'y a-t-il pas une foule de choses qui lui sont nuisibles ? La raison elle-même, ne s'en sert-il pas pour être plus mauvais que les bêtes ?
Enfin on dit que Dieu doit être à la fois infini et personnel : mais ces deux attributs répugnent entre eux (De nat. Deor. III, 13)

La partie positive de la philosophie de Carnéade est la plus intéressante, la plus originale ; il y soutient & développe la doctrine de la vraisemblance.
Des ses objections, Carnéade conclut qu'aucune science n'est possible : le sage suspend les choses, et suspend son jugement. Mais il admet avec Arcésilas que ce résultat, relatif à la spéculation, ne compromet en rien la ~~science~~ vie pratique ; de plus il s'aide en elle-même la probabilité, qui suffit à l'établissement d'une règle morale.

Il constate d'abord que l'action suppose nécessairement certaines conditions, qu'il faut, pour agir, que nous disposions de certaines représentations assez de valeur pour pouvoir nous laisser déterminer par elles. | Le critique nous interdit de les considérer comme vraies, comme objets de science : les représentations vraies peuvent être semblables à des représentations fausses, il faut tout considérer comme vraisemblable (Sext. adv. math. VII, 166)

| Seulement, la

Dans toute représentation il y a deux choses :
1° Le rapport de cette représentation avec l'objet d'où elle procède ;
2° Son rapport avec le sujet dans lequel elle se produit.
A l'égard de l'objet, la représentation peut toujours être vraie ou fausse : il faut suspendre son jugement. Mais à l'égard du sujet, nous pouvons dire si une représentation nous paraît plus ou moins vraie : le jugement est possible, il n'a pas de valeur scientifique, mais il a une valeur pour nous, ce qui suffit dans la pratique.
Cette détermination de la valeur subjective a des degrés :

1° Un signe inférieur : la représentation nous donne l'impression de la réalité sans être en rapport avec d'autres représentations : elle est πιθανή (Sext. adv. math. VII, 166)

2° La représentation paraît vraie en elle-même, non seulement mais encore elle est πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος. D'accord avec des représentations connexes :

3° La représentation est, en outre, πιθανή ἀφ' ἑαυτῆς καὶ ἀπερίσπαστος καὶ ἐπιδεικτική. H πεφ' D'accord avec des représentations ~~[illegible]~~ elles-mêmes : elle est

C'est ainsi que dans les assemblées le peuple examine ceux qui doivent commander ou juger pour savoir s'ils le méritent. A mesure qu'une question a plus d'importance pratique, et qu'une recherche plus attentive est possible, nous devons faire usage d'un degré supérieur de vraisemblance. Mais il ne faut jamais oublier qu'il s'agit d'une vraisemblance subjective, relative à nous, et non d'une représentation adéquate des choses.

Il y a là un commencement de cette distinction des conditions de la théorie et de la pratique que devait faire Kant. Des principes qui n'ont aucune valeur au point de vue objectif en acquièrent une

point de vue subjectif. Carriere se preoccupe ~~davantage~~ du côté subjectif de l'âme humaine; il la considère comme ayant une valeur ~~mais non une valeur objective~~.

/ plus que ses prédécesseurs

/ réelle, malgré la solution de continuité qu'il établit entre le subjectif & l'objectif.

XLVIème Leçon.

Philon de Larisse. — Antiochus d'Ascalon.

XLVIème Leçon.

Philon de Larisse. — Antiochus d'Ascalon.

Les doctrines de Carnéade se ramènent à trois points : 1° ἀκαταληψία, incompréhensibilité des choses ; 2° πιθανόν, le probabilisme ; 3° ἐποχή, la suspension du jugement. C'est avec Carnéade que la Nouvelle Académie se forme en école distincte ; après lui, elle commence déjà à décroître. Déjà Carnéade était rhéteur autant que philosophe ; après lui, les philosophes de la Nouvelle Académie se perdent en vaines disputes ; les discussions sérieuses font de plus en plus place à des subtilités vides et stériles. Polybe (Excerpta Vaticana XII 25), juge sévèrement l'abus du paradoxe. On en venait à se demander si les gens qui étaient à Athènes pouvaient sortir des œufs qu'on faisait cuire à Éphèse. Ils amenaient de la suite les autres philosophes à contester la partie légitime de leur système, la valeur des difficultés élevées contre le dogmatisme. Les stoïciens, contre lesquels était principalement dirigé le doute de l'Académie, traitent ces doutes de pures chicanes, ne méritant pas de discussion sérieuse. Ces deux causes amènent un changement. Le scepticisme fait des concessions avec Philon et, avec Antiochus, s'avoue vaincu. Aussi Philon et Antiochus sont-ils appelés par Sextus les fondateurs d'une quatrième et d'une cinquième Académie.

qui se produisit alors sous cette école.

Philon avait écrit, nous dit Cicéron (Acad. II 4), un ouvrage en deux livres. Il avait écrit aussi sur les mœurs (Stobée, Eclogæ II p. 88). Ses ouvrages sont perdus, et nous sommes réduits sur son compte à des expositions faites par les historiens. Tout le livre II des Academica primi de Cicéron, intitulé Lucullus, est une exposition des doctrines d'Antiochus et de Philon ; Lucullus y réfute Philon. Il y a de plus le De finibus l. IV, et quelques passages de Sextus (Hypotyp. Pyrrhon.)

Philon fut le disciple et le successeur de Clitomaque à Athènes ; à l'époque de la guerre de Mithridate, il s'enfuit avec d'autres Grecs à

Rome, et s'y concilia l'estime universelle comme professeur et comme homme. C'est par lui que Cicéron fut gagné à la Nouvelle-Académie (Epist. ad fam. XIII 1), et c'est surtout lui qu'il suivit, étant Académicien. Philon passa par deux phases: il combattit d'abord avec énergie les doctrines de Carnéade. Ensuite, il s'écarta de la Nouvelle Académie, et prétendit restaurer dans toute son intégrité la véritable philosophie ~~platonicienne~~ platonicienne (Cf. Eusèbe, Praeparatio evangelica XIV, 9, 1). Ce retour à l'antique philosophie platonicienne apparaît surtout comme un besoin de certitude. [La philosophie se composait de deux parties: l'une négative, la réfutation de la théorie stoïcienne de la connaissance; l'autre positive: celle-ci nous est inconnue ou à peu près.

La première est la discussion de la théorie de la φαντασία καταληπτική. Cette φαντασία est définie par Sextus (Adv. Mathem. VII, 248): ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος ~~κατ'~~ κατὰ τὸ ὑπαρχὸν ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐνατυπωθεῖσα, οἵαν οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. — Cette définition comprend deux points: 1° ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος φαντασία est une représentation qui vient d'un objet; 2° elle est telle que ce qui n'est pas ne pourrait en produire une semblable. Diogène (VII 46) montre bien que c'étaient là les deux points ~~objets~~ qu'on distinguait dans cette définition. ~~Le critérium est l'évidence~~ Le second avait été ajouté pour distinguer les φαντασίαι vraies des ~~Pour la comprendre, il faut passer aux~~ visions des songes, lesquelles ne viennent pas d'un objet existant. De ces deux conditions Carnéade n'admettait ~~Cette définition, Carnéade admettait la première partie~~ que la première: il existait des représentations venant d'objets, mais il n'en est pas de telles qu'une semblable ne puisse être formée par quelque chose qui n'existe pas. Pour prouver cette assertion, Philon invoquait tous les exemples d'illusions des sens ~~sur lesquels se fondait les~~ familiers aux sceptiques. ~~pour en le prétendre vraies~~. En un mot, Philon admet des représentations qui viennent des choses, mais il nous refuse la faculté de savoir si ces représentations sont vraies ou fausses. Un passage de Cicéron le montre (Acad. prior. II 6). Lucullus reproche à Philon de mentir

des φαντασίαι qui viennent

~~Pensait~~ pensait-il

ou prétendent rester fidèle à la doctrine académique, c'est pas imposer ce dum nova quædam commovet ... et aperte mentitur ... et, ut dicit Antiochus, in id ipsum se inducit quod timebat. Quem enim ita negaret quidquam esse, quod comprehendi possit, ... si id solum esse, quod sensu definiret, tale visum ... impressum effictumque ex eo, unde est, quale esse non possit, ex eo, unde non est. ... Ita imprudens eo, quo minime vult, revolvitur.

Philon pensait que dans la définition stoïcienne, la seconde partie était faite tout à la première. Il propose donc de la retrancher. C'était une façon de dire que il faut faire au scepticisme un parti. Tout a été disposé par la nature de manière à pouvoir être connu et saisi. Les choses ne peuvent pas être connues ~~par les~~ sans que les stoïciens, mais il n'en faut pas conclure qu'elles ne puissent ~~pas~~ l'être. Sextus (Hyp. Pyrrh. I 235) l'indique : les choses, de leur nature même, sont saisissables. Les stoïciens ont voulu atteindre une certitude trop complète : ils ont tout compromis pour n'avoir voulu faire aucune concession au scepticisme. ~~Il est par des raisons semblables que Descartes invoque les idées des anges pour mettre en doute la réalité de nos facultés, l'état de veille.~~ Philon, à l'aide de la distinction entre l'incertain et l'ἀκατάληπτον, ~~il~~ soutient qu'une chose peut être ἀκατάληπτον sans être pour cela absolument incertaine, et semble maintenir la certitude. Il distingue, ~~simplement~~ en somme une certitude objective et une certitude subjective, qui n'est pas nécessairement ~~liée à~~ solidaire de l'objective : nous pouvons être certains pour nous. [Il parle dans un texte des Acad. prior. (II 10, 32) d'une vérité imprimée dans notre esprit et dans notre âme. M. Zeller veut que cette vérité soit autre chose que cette science immédiate que nous trouvons dans un disciple Cicéron et qu'il ~~[illegible]~~ applique surtout à la morale. C'est là une hypothèse qui ferait une transition entre Philon et Antiochus. Pourtant rien ne nous oblige à voir là quelque chose comme les idées innées. ~~Tout cela est~~ Philon ne fait guère ~~[illegible]~~ que tourner dans un rêve vague. Il semble ~~à bien~~ aboutir à cette idée que l'impossibilité de la certitude objective n'entraîne pas celle de la certitude subjective. C'est donc un effort pour fixer en le limitant le scepticisme académique.

Après Philon, on devait remonter presque complètement la pente du scepticisme pour s'arrêter avec Antiochus au dogmatisme. Antiochus avait eu longtemps l'enseignement de

Donnent à ce mot (κατάληψιν) en aucune façon

~~Philon fait au scepticisme~~

~~[illegible]~~

Suivant lui

Philon. La doctrine nous est comme particulière (Acad. II 6-18).

Le fond de son argumentation, c'est que il est illusoire de prétendre maintenir la probabilité quand on rejette la certitude : la probabilité suppose la certitude (Acad. II 18 « Quo ista regula est veri et falsi, si notionem veri et falsi, propterea quod ea non possumus internosci, nullam habemus ? ») C'est reprendre les choses au point où Philon les a conduites : si nous avons une telle règle, il faut qu'il y ait une différence entre le vrai et le faux. Antiochus ajoute qu'il est contradictoire de soutenir qu'une sensation est compréhensible, à savoir que rien n'est compréhensible ; la doctrine ~~stoïcienne~~ académicienne est donc contradictoire.

Antiochus s'efforce alors de restaurer le dogmatisme, d'une manière qui consiste à retenir la définition stoïcienne de la φαντασία καταληπτική, que Philon avait voulu renverser (Acad. II, 7, 18). Il examine les facultés de connaissance, et commence par les sens. On plaidoyer en leur faveur n'a rien de bien original. De là il passe à la justification de l'idée, ou idée générale, justification d'ailleurs sommaire. La mémoire est aussi défendue : elle peut nous retracer des choses fausses. De ces arguments, celui auquel il paraît tenir le plus est celui-ci. Comment peut-on soutenir à la fois qu'il existe des représentations fausses, et qu'entre les vraies et les fausses il n'y a pas de différence ? La première de ces deux assertions est la négation de la seconde (Acad. II 18, 44). Ainsi Antiochus procède de deux manières : le raisonnement, et l'appel aux tendances naturelles. Il faut distinguer entre l'impression prise au texte et l'impression durable, celle que nous donne un objet à première vue et celle qu'il nous donne après un long examen. Antiochus refuse de ~~[illegible]~~ réduire l'épicurien qui s'en tient à l'impression première et immédiate. Ma première impression peut être fausse ; mais si je ~~réfléchis, elle sera vraie~~. ~~C'est ce qu'il y a de plus précis dans Antiochus.~~

Hume place dans les conditions normales, j'obtiendrai une impression vraie.

La philosophie d'Antiochus est intéressante comme premier modèle d'éclectisme ~~d'Antiochus~~ ; le mobile de cette philosophie est le besoin de certitude. Antiochus étudie les philosophies régnant de son temps et ~~montrant~~ soutient qu'elles ne se contredisent qu'en apparence : au fond, elles s'accordent. Il prétend donc rester académicien et même platonicien. ~~Dans~~ Les [illegible]

« Antiochus ~~transporta~~ le Portique dans l'Académie ». Il a montré proche Platon en professant toutes les doctrines des Stoïciens. Il avait fait de telles concessions au stoïcisme que Cicéron l'appelle « à peine un stoïcien, germanissimus stoicus » (Acad. pri. II 49). Ces points ~~[illegible]~~ sont les suivants : accepter l'égalité de toutes les fautes, mettre le bonheur dans la vertu seule. En ce qui concerne la théorie de la connaissance, Antiochus soutient que toute science résulte de l'expérience, mais ~~est~~ est en ~~[illegible]~~ l'affaire de l'entendement (Acad. I 8, 30). Même éclectisme en métaphysique ; il confond Dieu, quant à leur origine, la sensibilité et l'intelligence. Son éclectisme ~~est bon tout à [illegible]~~ rendu possible par son intelligence imparfaite ~~et grossière~~ des philosophies antérieures.

que Cicéron appelle « germanicus »

M. Croiset

Dehors

Rédaction de Philosophie

47e leçon.

Les Nouveaux Sceptiques.

Énésidème et Agrippa.

Les Nouveaux Sceptiques.
Énésidème et Agrippa.

Nous avons vu le demi scepticisme disparaître peu à peu de la Nouvelle Académie pour faire place à un probabilisme de plus en plus voisin du dogmatisme et finalement à un système éclectique. Nous avons vu ~~ainsi~~ ainsi le scepticisme impuissant à s'établir dans la Nouvelle Académie. Lorsque une tentative échoue ainsi dans l'ordre intellectuel, ou même dans l'ordre social et politique, il arrive d'ordinaire que certains esprits estiment que si elle a échoué, c'est faute d'avoir été suffisamment radicale; c'est qu'elle avait fait trop de concessions à la partie adverse; pour faire triompher une idée ~~[illegible]~~ compromise, il faut la ramener à son principe, la dégager des idées contraires. ~~adverses~~. ~~Ici, la plupart~~ Plusieurs philosophes pensent que la Nouvelle Académie faisait au dogmatisme des concessions inutiles et dangereuses, en admettant la possibilité du probabilisme; le scepticisme sera plus fort s'il redevient lui-même, s'il revient à son [illegible] ~~[illegible]~~, d'ailleurs, l'éclectisme lui-même ne pourrait être une

Selon cette manière de voir,

victoire définitive sur le Septicisme, qui en était la ~~et ainsi le Septicisme~~ ~~avait disparu sans être remplacé~~ sagesse raison qui. Par toutes ces causes ~~on vit que~~ le Septicisme, éteint sous Simon, ~~se~~ relevé au 1er siècle avec Jésus Christ, plus radical, plus rapproché de Sganarelle, tout empreint des arguments que la Nouvelle Académie avait pu trouver en faveur du doute.

/ subsistait sous la juxtaposition spéciale des doctrines.

De cette nouvelle Époque les Septiques les plus remarquables sont Énésidème, Agrippa, et Sextus Empiricus.

Énésidème.

Outre les Circonstances Générales ci-dessus indiquées, le système d'Énésidème est pour cause certaines circonstances propres à sa profession. Les Septiques de cette Époque furent des médecins, et des médecins Empiriques. Ne s'occupant pas des causes des maladies et des propriétés spéciales des remèdes. Les recherches théoriques, pensaient-ils, étaient dangereuses. Les causes des maladies, les propriétés physiques des remèdes ne nous sont pas connues avec certitude. Du reste, la recherche est inutile à l'art de Guérir. — Et nous voyons là les deux caractères du Septicisme 1° Défiance à l'égard des facultés de l'homme. Disposition à croire que tout ce qui ne le voit pas est inconnaissable — 2° Tendances pratiques, disposition à la

/ des causes

renfermer dans la satisfaction des besoins pratiques de l'homme.
— On peut donc admettre un lien entre la profession de ces savants et leurs doctrines philosophiques. Ils sont empiriques en médecine. Sceptiques en philosophie, comme ils sont avec les stoïciens.

Ils prétendent ne se rattacher qu'à Pyrrhon et Timon; mais tous les traits essentiels de leur philosophie se trouvent déjà dans celle de la Nouvelle Académie; elle leur emprunta en grande partie leurs objections contre le Dogmatisme stoïcien. Ils déclarent eux-mêmes (Diogène. 9. 115) que l'ancienne école sceptique s'est éteinte après Timon et que le développement de la doctrine sceptique a eu lieu depuis dans la Nouvelle Académie. Il est donc vraisemblable qu'ils ont reçu de la Nouvelle Académie tout au moins une impulsion.

Énésidème de Gnosse (80 – 10 av. J.-C.) aurait écrit plusieurs ouvrages qui ne nous sont pas parvenus. Le dernier fut intitulé: Πυρρωνείων λόγων. Nous le connaissons assez mal, par l'extrait qu'en a donné Photius dans son Bibliothèque (Édit. Bekker. cod. 212.) Diogène (9. 78.) mentionne un ouvrage intitulé Πυρρωνεῖα ἢ τὰ Αἰνεσιδήμου τρόπων ἑξῆς τὰ δεκαδύο, servant d'introduction à l'étude du Pyrrhonisme. Sextus Empiricus dépense

les principales idées d'Enésidème dans les Hypotyposes Pyrrhoniennes et dans son traité adversus Mathematicos. Voici ainsi Diogène qui dans toujours le nommer, le cite souvent, comme le prouve la comparaison de ~~les~~ plusieurs passages avec les passages correspondants de Sextus, dans lesquels Enésidème est nommé.

Outre les motifs de doute communs aux médecins empiriques, Enésidème en avait un autre propre à lui. Le doute, selon lui, devait conduire à l'Héraclitisme, qu'il prétendait enseigner. La philosophie est exposée dans son ensemble par Sextus en deux lignes. Hypotypose. 1. 210. Οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον, ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγήν, ἐπὶ τὴν ἐφαρμόττουσαν φιλοσοφίαν διότι προηγεῖται τοῦ ταραχὰ περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν, τὸ ταράττεσθαι περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι.
Le Septicisme qui nous enseigne qu'une même chose présente des apparences contraires conduit à l'Héraclitisme, qui dit que les propriétés contraires appartiennent effectivement à une seule et même chose.

Cette réunion d'une philosophie Sceptique et d'une philosophie Héraclitéenne dans un même esprit est singulière, car l'Héraclitisme est l'antécédent du Stoïcisme, ~~et ainsi le Stoïcisme et la nouvelle Académie se combinent dans l'esprit d'un seul et même philosophe~~. Mais il faut ajouter que cet élément empruntés à Héraclito ne fait pas corps en réalité avec la philosophie d'Enésidème; il fut abandonné par ses successeurs, et ce n'est pas

à cette époque
lequel est le type du dogmatisme.

par là qu'Enésidème joue un rôle intéressant dans l'histoire de la Philosophie.

Il nous apparaît, en tant que Sceptique, comme tout à fait radical. Son scepticisme précède la philosophie d'Énésidème; c'est après coup qu'il relie à deux philosophies. Son scepticisme ne fut en pour but d'amener au dogmatisme; si non, il eût été moins radical. Par son radicalisme, il entend se distinguer de la nouvelle Académie. Les Académiciens, dit-il, restent dogmatiques à deux égards. (Photius p. 169 B.) D'abord ils nient beaucoup de choses expressément; puis ils en affirment expressément certaines autres. Ils parlent de la vérité, du vrai, du bien et du mal, du vrai et du faux, du vraisemblable et de l'invraisemblable, de l'être et du non être. Ils sont devenus, en définitive, plutôt des Stoïciens que des Académiciens. Le vrai Pyrrhonisme, au contraire, n'affirme rien; sa formule est que l'un n'est pas plus que l'autre; que tantôt c'est l'un, tantôt c'est l'autre; pour l'un c'est ainsi; pour l'autre, les choses sont autrement. Ainsi Énésidème rejette aussi bien le probabilisme des néo-Académiciens que le dogmatisme des derniers; il voit dans le probabilisme une altération du Scepticisme et une altération qui le compromet — Ces reproches sont-ils parfaitement fondés? Historiquement on doit reprocher à Énésidème de reproduire exactement la doctrine des Néo-Académiciens, car nous avons vu Carnéade, selon Cicéron, dire que lui même!

Mais tamen illud principio posse et alia non possunt, nisi per contradictionem. Quant à lui Carneade, quand il niait quelquesuns des quod percipiretur, eum illud excipere, par la déclaration que les choses sont inconnaissables. — Voir d'après Sextus, les points principaux de l'ouvrage d'Enésidème.

Il se proposait de montrer que ni les sens ni la raison ne pouvaient donner la conviction assurée, saisissant véritablement les objets. Il analysait, dans cette vue, les conceptions du vrai, de la cause, du repos, ou ~~changeait la cause par une cause~~, du mouvement, du devenir, du génie, de la participation sensible, et montrait en chacun de ces concepts des contradictions internes. Ainsi, il remarquait contre le concept de vérité que la vérité devait être ou un objet de sensation, ou de pensée, ou l'un et l'autre. Or aucun de ces cas n'est concevable donc point de vérité. Le détail de cette démonstration est donné dans Sextus (Adversus Mathes. 9. 8. 247) mais il mêle souvent ses propres opinions à celles d'Enésidème.

Sur la fév. 65, il dit qu'on ne peut concevoir la création ni d'un être corporel par un être corporel, ni d'un être incorporel par un être incorporel, ni de l'un par l'autre. Sextus donne le détail de démonstration qui rappellent celles des anciens sophistes. D'une manière générale, Enésidème montre

les difficultés qu'on éprouve à comprendre le passage du non être à l'être.

Relativement à l'induction il nie la possibilité de connaître ce qui est caché, à l'aide des signes extérieurs; et en particulier la possibilité d'obtenir des connaissances scientifiques sur la nature des choses, le monde, et sur Dieu.

qu'il a

Le concept de cause est celui qu'il a le plus étudié et critiqué de la manière la plus intéressante. Notons ici qu'il soutenait pyrrhon pyrrhonis antiquior erat. Il lui relève (Hypotyposes pyrrhoniennes) les 8 fautes qu'il relevait dans les raisonnements relatifs aux causes (I. 180).

1° des assertions relatives aux causes des choses portent sur des objets qui nous sont inaccessibles et par cet ne peuvent être contrôlées par l'observation. ἔτι φανερὸν ἐκ τῶν φαινομένων καὶ παρατηρήσεων.

2° tandis que les phénomènes peuvent avoir plusieurs causes, les causes diverses, on n'en reconnaît ordinairement qu'une seule. On les explique d'une seule et même manière. des choses semblables peuvent provenir de causes différentes.

3° bien des phénomènes qui se produisent régulièrement et amènent soient qu'on admette des causes non soumises à des règles.

4° On admet que ce que l'on ne voit pas est analogue à ce qu'on voit, on prend pour point de départ ici comparaison,

et on fuge d'après eux la fin qu'on poura. Mais ne prenez pas ces analogies.

5°. ~~Pensez~~ tous les hommes se représentent les causes d'après leurs propres concepts, des éléments des choses, et non d'après les principes universellement reconnus.

6°. On se borne d'ordinaire à considérer les faits que l'on veut expliquer à l'aide de ces hypothèses propres et l'on omet les faits contraires, bien qu'eux-mêmes ils n'aient pas moins de valeur.

7°. On donne souvent des explications en contradiction non seulement avec les phénomènes ~~mêmes~~, mais avec les propres hypothèses.

8°. Ce que l'on croit connaître et à l'aide de quoi on explique ce que l'on ne connaît pas est souvent tout aussi incompréhensible que ce qu'il s'agit d'expliquer.

Cette argumentation est vague au point de vue Métaphysique, puisque la validité du principe de Causalité en lui-même n'est pas contestée, et que l'application est jugée difficile sinon impossible. En réalité ~~nous expliquons~~ l'objet par l'objet. Mais le principe de Causalité n'est pas ici attaqué en lui-même.

Hypothèses accusée à l'homme

En Morale, Hypothèses analysait les concepts du bien et du mal, du devoir et de l'avenir, de ce qui est désirable et de ce qui ne l'est pas; et il montrait que le souverain bien ne pouvait être ni le bonheur, ni le plaisir, ni l'intelligence, et qu'il n'existe pas de fin dernière de notre activité qui

universellement reconnue. Il rappelait en dix tropes, c'est en les manières de suspendre son jugement, les principaux arguments de son Scepticisme. Hypotyposes Pyrrh. I. 36 ~~Il y avait d'abord pour les anciens Sceptiques (pour lui, Enésidème et les anciens Sceptiques) un certain nombre de tropes ou manières de conduire l'homme à la suspension du jugement, ou tropes, ou modes~~ (points de vue, lieux où il faut se placer pour voir les choses sous l'aspect que veut Sceptique).

Ces tropes étaient encore appelés Λόγοι ou Τόποι

1° πρῶτος ὁ ἀπὸ τῆς τῶν ζώων διαφορᾶς.

C'est le changement qui résulte de la différence des animaux. (Diog. 9, 79 et sq.) Les choses apparaissent différemment aux ~~différents~~ hommes et aux animaux. Que si l'on ~~refuse~~ allègue que la chose ne prouve rien parce que l'homme seul est doué de raison, Enésidème (ou peut-être les Sceptiques) répond qu'il est arbitraire d'attribuer aux animaux moins de raison qu'aux hommes.

Il est que la différence que l'on constate tient précisément à cette circonstance,

2° Ὁ ἀπὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων διαφορᾶς. c'est la diversité des perceptions selon la diversité de l'organisation corporelle et intellectuelle chez les hommes eux-mêmes.

3° Τρίτος, ὁ ἀπὸ τῆς τῶν αἰσθητηρίων διαφορᾶς. Il dépend des différents sens dans un même individu, la contradiction non plus seulement parmi les êtres vivants, mais en soi-même de l'individu. Nous ne savons pas si avec d'autres sens nous ne verrions pas maintes propriétés actuellement cachées à nous.

que nous lisons dans Sextus

que Denis Diog. IX, 82

4º τῶν ἀφ' ἡμῶν, ὅταν τὰς ἀναλογίας (ἀναλογίας) correspond à διαθέσεις, c'est la dépendance de nos idées à l'égard de notre état corporel et mental, la diversité de nos sensations selon l'état de santé, de maladie, de veille, de sommeil, de jeunesse, de vieillesse, de repos ou de mouvement, selon qu'on est animé de dispositions sympathiques ou antipathiques, gaies ou tristes. Et quel sera le moyen de savoir que nous sommes précisément dans l'état qui donne des choses une idée exacte? Où est le critère de cet état normal dont les perceptions sont autorisées? Si ce critère existait, il faudrait en démontrer la valeur, ce qui serait impossible.

5º Ὅταν τὰς θέσεις, καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους.

C'est la raison de doute qui vient de la situation, des distances, et des lieux (c'est le 3e trope de Diogène). C'est la dépendance de nos représentations à l'égard des situations des objets par rapport à nous et par rapport les uns aux autres.

6º Ὅταν τὰς συμμιξίας. ~~Il vient de~~ Le Mélange. Il est ~~clairement~~ explicite plus ~~clairement~~ le mélange ~~et la combinaison~~, d'où il résulte que rien ne nous apparaît simple et en soi, mais ~~il y a un mélange~~ d'air, de lumière, de liquide, de solide, de chaleur, de froid, de mouvement, de repos et de maint autre agent analogue. Les choses n'apparaissent jamais simples, mais modifiées par le milieu où elles sont.

Le 6e dit-il est que les choses sont mélangées

καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων.

7°. Ὁ ἀπὸ τῆς ποσότητος. C'est la différence des impressions produites sur nous selon la quantité, l'ensemble des choses que nous avons sous les yeux. Ex. Les lacets de la corne de chèvre nous paraissent blanches quand nous les considérons isolément et détachés de leur ensemble; mais assemblés dans la corne de la chèvre, elles sont vues noires. Le bois, en modérément, portefeuille, en quantité, il rend malade. Les grains de sable isolément est dur; le tas est mou.

grande

8°. Ὁ ἀπὸ τοῦ τόπου 21. C'est le troisième dans les relations. Elle doit être entendue dans un double sens: la relation des choses à nous, et des choses entre elles. Il en résulte que nous ne connaissons jamais les choses en elles mêmes.

9° πανίους ἐγκυρήσεις.

9°. Ὁ ἀπὸ τῆς συνηθείας. Le type qui résulte des rencontres habituelles ou variées. C'est l'influence de l'habitude sur nos jugements. Le nouveau fait sur nous une impression plus forte que l'habituel. Les impressions doit résulter nos idées sont subjectives.

on le rare

καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς ἀπόψεις καὶ τὰς δογματικὰς ἀποφάσεις.

10. Ὁ ἀπὸ τῆς ἀναγωγῆς. La raison qui résulte de l'éducation, des mœurs, des lois, des croyances mystiques et des doctrines dogmatiques.

Vérité générale de ce ~~tableau~~ tableau des raisons de doute, est la relativité de toutes nos conceptions, relativité dans les deux sens, la plus nette expression est dans le 8° type. Il résultat est qu'il n'y a pas de sens vrai saisissant la réalité.

En toutes choses, le pour et le contre se valent, on ne doit rien affirmer, il faut toujours suspendre son jugement.

Aussi Énésidème et les disciples argument-ils contre les dogmatiques d'une autre manière que Pyrrhon, Platon et Aristote. Ils cherchent surtout à les embarrasser, à les mettre en désaccord avec eux-mêmes. Ils ne poussent pas la démonstration jusqu'au point où elle conduirait à une doctrine adverse. Ils n'appellent pas leur philosophie une doctrine, au sens, mais une direction, agogè. Ils placent le bonheur dans l'ataraxie qui suit le doute.

Énésidème prétendait rétablir la philosophie d'Héraclite. On peut se demander comment il pouvait marquer à la fois la contradiction où il tombait. Voici son raisonnement. Tout nous semble et l'est. À une même chose semblent appartenir des déterminations opposées. Or cette apparence ne peut être une pure illusion, car elle s'impose à tous; elle doit donc être fondée. Ce qui rend compte de cette apparence, c'est que dans les choses se trouvent réunies des propriétés opposées. C'est Héraclite qui a le mieux compris cette vérité. Ainsi, le même que l'Héraclitisme conduit Pyrrhon et Protagoras au scepticisme, le même Énésidème revenait par le scepticisme à la philosophie d'Héraclite. Mais en cela il était seul dans son école. Les successeurs abandonnèrent la contradiction (V. Sextus, Pyrrh. Hyp., I, 29). Il eut beaucoup d'influence, ce fut pour le caractère

des bienfaits de la doctrine, et non par la tentative de relever
d'un dogmatisme qu'elle rendait impossible.

Agrippa

On ignore la date de sa naissance et celle de sa mort. Il vivait vraisemblablement entre Énésidème et Sextus. Il remania à son tour les trops d'Énésidème. Voir Sextus Hy. I. 164. Diogène 9. 88.

1° Il fut le 1er à avoir mis en évidence la contradiction qui existe entre les opinions dans la vie commune et chez les philosophes.

2° Le 1er qui ait employé le Pentathème de Bathorza le propos de l'infini.

3° Le 1er à avoir mis en relief le relativité, à l'égard du sujet pensant et des autres choses ~~considérés~~.

4° Le 1er à avoir interdit de prendre pour principe des suppositions non prouvées et de nous en tenir à la simple opposition ou adhésion morale de l'adversaire.

5° Le 1er à dénoncer le cercle vicieux.

Ces trops manifestent un effort pour systématiser davantage les raisons de douter et les généraliser. De plus, Agrippa distingue nettement deux choses, les deux points de vue principaux, définitifs : la contradiction des opinions des sceptiques, les faits entre eux. 2° La contradiction interne qui rend l'idée

même d'une démonstration scientifique, laquelle aboutit toujours au progrès à l'infini ou au Cercle vicieux.

D'autres n'admettent que deux types logiques [1.178. 4y Sph.] Une chose se prouve soit par elle-même, soit par une autre. ~~Mais d'autre~~ Or rien n'est connu par soi-même ni par autre chose — 1° Rien n'est connu par soi (la Contradiction radicale des Opinions le prouve) — 2° Rien n'est connu par autre chose, car il faut toujours revenir à quelque chose de connu par soi sinon tomber au progrès à l'infini et au Cercle.

Cette théorie est moins philosophique que la précédente, parce qu'en dernière Analyse elle ramène les raisons de boutade à la ~~contradictoires~~ Contradiction des Opinions, càd. les faits.

/ & néglige les raisons logiques proprement dites.

C'est chez les Stoïciens que nous devons chercher ~~elle~~ la forme la plus parfaite et la plus complète du septicisme de cette période.

Tarro

Lp8. Leo.

Sacre.

48e Leçon.

Nouveaux sceptiques - ~~fin~~ - Sextus Empiricus.

Tous les résultats obtenus par l'école sceptique des derniers siècles avant J.C. et des premiers après J.C. sont condensés dans les œuvres de Sextus Empiricus. C'est un répertoire des principaux arguments du scepticisme antique. — Les œuvres de Sextus ne nous ont pas été entièrement conservées ; nous en possédons 3, qui suffisent d'ailleurs à faire connaître le système : 1° les Πυρρωνείοι ὑποτυπώσεις, 3 livres 2° le πρὸς δογματικούς 5 livres 3° le πρὸς μαθηματικούς 6 livres. Les deux derniers ouvrages ~~ont~~ sont réunis sous le titre général de Adversus mathematicos, c'est à dire contre les dogmatiques dans toute science.

Le plus ancien de les ouvrages est le Πυρρωνείοι ὑποτυπώσεις. Il consiste dans une exposition ~~complète~~ dans son esprit du scepticisme, prise à un point de vue général. Le suffit pour faire connaître toute la doctrine sceptique. Le 2e, le πρὸς δογματικούς ~~donne des développements, mais reprend ses~~ ~~de nouveau, il se borne à~~ applique les principes généraux du scepticisme ~~déjà exposés~~ aux diverses parties de la philosophie. Le πρὸς δογματικούς a divisé en 3 parties πρὸς λογικούς, πρὸς φυσικούς, πρὸς ἠθικούς. Le πρὸς μαθηματικούς proprement dit traite de la grammaire, de la rhétorique, de la géométrie, de l'arithmétique, de l'astronomie, de la musique. Sextus avait encore écrit un Περὶ θεῶν (adv. math. IX. 52) et des λογικὰ ὑπομνήματα (adv. math. VII. 202). Les ouvrages se distinguent par leur netteté, par l'abondance de

développement, la méthode. Mais ils sont tous, diffus et témoignent d'une médiocre originalité. En lisant Sextus, le plus clair peut-être de tous les philosophes anciens, on s'aperçoit que la science, la philosophie, est ~~toujours~~ parfois du côté de la médiocrité.

classes

On peut diviser les 2 / les arguments si nombreux de Sextus. Les uns se rapportent à la science considérée en elle-même, les autres ~~et~~ la matière de la science ; les uns aux critères, à la vérité, aux signes, à la démonstration ; les autres à la notion de cause, à la notion de Dieu, à la notion de la matière, aux idées morales.

Sextus nous dit que l'école sceptique est appelée de plusieurs noms : ζητητική ἀγωγή ; ζητητικὴ cad. école de recherche ἀπὸ συνεχείας κατὰ τὸ ζητεῖν ; et ἐφεκτικὴ, parce qu'elle suspend son jugement, ~~par suite de la~~ (ἐποχή) ; ἀπορητική, ἀπὸ τοῦ περὶ παντὸς ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν ou bien, selon d'autres ἀπὸ τοῦ ἀμηχανεῖν πρὸς συγκατάθεσιν ἢ ἄρνησιν ; Πυρρώνειος parce que Pyrrhon est le philosophe le plus éminent de l'école. Pour Sextus, il définit le scepticisme une doctrine qui établit une antithétique des phénomènes et des concepts, de toutes les manières possibles. Et le procédé de cette opposition, dit, en ce qui concerne les choses et les raisons que les oppose, l'ἰσοσθένεια, la force égale des 2 ~~termes~~ contraires. A l'aide de ces antinomies le sceptique arrive, 1° εἰς ἐποχήν au point de vue théorique. 2° εἰς ἀταραξίαν au point de vue pratique.

En quoi le scepticisme diffère-t-il de l'Heraclitéisme et de l'Académie ?

70 Livre I § 210. Le septième diffère de la philosophie d'Héraclite dont Énésidème avait voulu le rapprocher. En effet, la proposition qui Énésidème prétendait emprunter au septième tous aboutir à la philosophie d'Héraclite, à savoir qu'une même chose offre des apparences contraires, qu'aussi τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτό, n'est pas propre aux sceptiques. C'est un fait qui existe pour ~~tous~~ le monde. Ce qui est propre aux sceptiques, c'est uniquement la conséquence philosophique, laquelle est opposée à celle que tire Héraclite : les sceptiques ne mettent ~~pas~~ nullement en doute la réalité des impressions subjectives. Le septième commence lorsqu'on se prononce sur la signification des impressions subjectives : or, à cet égard, il se prononce à l'opposé d'Héraclite, qui est dogmatique. Énésidème a donc fait une chose absurde, ἄτοπον, en prétendant que le septième mène à la philosophie d'Héraclite.

2° En ce qui concerne l'Académie, la différence générale que signale Sextus, non sans commettre une erreur historique, c'est que l'Académie selon lui affirme qu'elle doute et ainsi se contredit elle-même, tandis que le septième doute vrai doute.

1° Question de logique. Quelle est la doctrine sceptique relative au critérium ? D'une manière générale, comme le critère est objet d'un problème, il faudrait pour justifier le critère un autre critère, et ainsi de suite à l'infini. (Hyp. II. 18). [Le critère, dit Sextus, doit se trouver à la fois dans le sujet pensant et dans l'opération par laquelle le sujet juge et dans la norme d'après laquelle il juge. Κριτήριον ὑφ' οὗ, δι' οὗ καὶ κατ' ὃ. Or à la

3 points de vue, le critère ne peut être justifié.

1° Le sujet jugeant devrait être l'homme. Or l'homme nous est inconnu, comme le prouvent les divergences déjà sur la nature corporelle ou spirituelle. Cette proposition même, que la décision appartient à l'homme, n'est nullement prouvée. Enfin, | à quel homme appartient cette décision? Est-ce à l'individu ou à la pluralité? Si c'est à l'individu, lequel des individus? Car tous les individus se valent. Si c'est la pluralité, comment trouver sur une foule quelconque un consentement unanime?

| en admettant qu'elle le fût,

2° En admettant que l'homme soit reconnu juge de la vérité (Hyp. II. 22-47.) quelle est, de ses diverses facultés, celle qui mérite créance? Sont-ce les sens, est-ce la raison, est-ce l'assemblage des sens et de la raison? 1° En ce qui concerne les sens, nous savons que leur véracité est contestée, il faudrait donc un autre critère pour savoir dans quel cas ils disent vrai, dans quel cas ils disent faux. De plus, les données des sens diffèrent selon les temps et les personnes et les sens se contredisent. Enfin, les sens ne peuvent nous instruire de ce qui est, parce qu'ils ne nous fournissent jamais que des impressions subjectives. 2° Sera-ce la raison? Mais la raison ne se connaît pas elle-même et de plus on ne voit pas comment cette raison qui n'est en l'homme pourrait juger de ce qui est hors de l'homme. 3° Sera-ce une combinaison des sens et de la raison? Mais ce qui n'est pas dans les parties ne saurait être dans le tout.

3° Le critère doit être unique. Cette norme cès

γαστέρα παραδοξοτέρας suivant les théories, mais tout cela nous est inconnu. L'idée dépend de la sensation et celle-ci ne nous instruit pas de l'objet mais seulement de notre impression subjective. Comme il est impossible que toutes les représentations soient vraies, il faudrait un critère pour distinguer les vraies des fausses et ainsi de suite à l'infini.

— La vérité. — Quand il existerait un critère, il serait inutile, si nous ne pouvons affirmer qu'il existe une vérité. Mais comment reconnaître qu'il existe de la vérité, puisque chaque preuve aurait elle-même besoin d'une autre preuve et ainsi à l'infini. — S'il existait une vérité, cette vérité devrait être cherchée, soit dans le φαινόμενον, soit dans l'ἄδηλον, soit en partie dans les, en partie dans l'autre. Mais la 1re solution est impossible parce qu'on ne peut tenir pour vrais, ni tous les phénomènes, ni une partie des phénomènes : tous, parce qu'ils se contredisent ; une partie, parce que la marque distinctive des phénomènes vrais nous fait défaut. La 2e solution est également impossible, parce que l'on ne peut admettre sans contradiction la vérité de tous les ἄδηλα, attendu qu'ils se contredisent, et on ne peut faire résider la vérité dans une partie des ἄδηλα parce qu'on manque de critère pour discerner les inductions vraies des fausses. L'impossibilité de la 3e hypothèse résulte analogiquement de l'impossibilité de la première. — ~~Je ne crois~~ A les arguments soit joints de véritables sophismes ; comme le suivant (Adv. Math. VIII. 32) : Quelque chose est, soit vrai ou faux, soit vrai et faux, soit ni vrai ni faux. Or quelle que soit la solution qu'on adopte

nécessairement,

et il n'y a pas d'autre possible, on aboutit à l'absurde. En effet tout est quelque chose et ainsi ce qu'on aura affirmé de quelque chose s'appliquera à tout. Si l'on remplace « quelque chose » par le mot « tout », on aboutit dans les 4 cas à l'absurde.

Enfin la vérité ne peut être ni quelque chose qui soit (τὸ κατὰ διαφόρων [Adv. Math VIII. 161.], d'une manière distincte), ni quelque chose de purement relatif (τὸ πρός τι, πρός τι πῶς ἔχον). Car dans le 1er cas elle devrait apparaître identique à tout le monde. Dans le 2e elle serait quelque chose de purement relatif. A l'aide de ces principes Sextus critique 1° la thèse platonicienne de la connaissance rationnelle, mesure du vrai. 2° la thèse épicurienne mettant laquelle toutes les sensations sont vraies, 3° la doctrine stoïcienne de la κατάληψις καταληπτική et du λεκτόν ou concept intermédiaire entre l'esprit et les choses.

Critique des signes. Hypot. II. 97. 103. Adv. Mathem VIII. 141.

Le signe est de 2 sortes, ou commémoratif ὑπομνηστικόν, ou démonstratif ἐνδεικτικόν. Le 1er est concevable. Je nous remémore seulement ce que nous avons perçu. Le signe inconcevable, c'est le second, le signe qui doit nous instruire sur ce qui, soit en vertu de la nature, soit par suite de certaines circonstances, échappe à notre observation immédiate. En effet comme la conception du signe est une conception de rapport et suppose la conception de la chose signifiée, le signe ne peut pas plus être connu avant la chose signifiée que celle-ci avant le signe. Il y a solidarité entre les deux termes d'un rapport. Dira-t-on que les deux choses sont connues simultanément? Mais alors le signe n'est plus signe, nous ne pouvons plus dire que

C'est par le signe que nous arrivons à la connaissance de la chose signifiée. — [Le signe devrait être saisi par les sens de l'entendement. Mais 1°. Les philosophes hésitent entre les deux thèses et cette contradiction n'est pas soluble. Il faudrait un critérium et on est entraîné dans un progrès à l'infini. — Admettons que le signe soit sensible, comme par les sens. Le signe devrait être saisi de la même manière par tous ceux qui ont la même constitution sensible. Mais c'est un fait que les mêmes signes sont diversement interprétés par les différents hommes. Le signe est-il phénomène intellectuel? Mais l'existence de l'intellectuel pur (λεκτόν) est niée par les épicuriens. Nous nous retrouvons en présence de la contradiction des philosophes. En outre, comment le λεκτόν peut-il être corporel, ou, s'il est corporel, comment peut-il agir sur l'esprit? Enfin on ne comprend pas comment nous pouvons nous convaincre de la légitimité de la liaison entre le signe et la chose signifiée.

— Ἀπόδειξις Démonstration. L'impossibilité de la démonstration résulte déjà de ce qui a été dit sur le signe. Car l'ἀπόδειξις est syllogisme. (Pyrr. hyp. II. 134. Adv. math. VIII. 340. 380.)

La démonstration suppose la légitimité de la méthode démonstrative et la vérité des prémisses. Or pour établir leur et leur vérité nous serons jetés dans un progrès à l'infini.

De plus la démonstration soulève des difficultés insolubles. Ne se compose-t-elle que des prémisses, ou la conclusion lui appartient-elle? Ces 2 cas sont inconcevables. D'autre part le syllogisme consiste à faire résulter une proposition de plusieurs autres; mais cette opération est impossible, lorsque la 1ère proposition n'est plus présente à l'esprit quand nous prononcons la seconde. Puis la démonstration est quelque chose de relatif

Les prémisses sont relatives à la conclusion. Or il faut que par conséquence les prémisses ne puissent être pensées qu'à même temps que la conclusion. Or il faut que fondement de la conclusion, elles devaient la précéder dans la pensée. Il y a donc toujours cercle vicieux dans la démonstration. Enfin les raisonnements justes ne peuvent être connus comme tels que si on les distingue des faux, ceux-ci, que si on les distingue des justes. Par suite la connaissance des raisonnements justes suppose celle des faux et réciproquement. C'est le diallèle. Le syllogisme, le raisonnement est un progrès à l'infini ou un cercle vicieux inévitable.

- Induction - Hyp. II. 194-204. La proposition générale qui forme la majeure du syllogisme ne pourrait être prouvée que par une induction complète. Or une induction complète devrait déjà contenir la conclusion. Je ne puis affirmer que tous les hommes sont mortels que si je vois de chaque homme en particulier qu'il est mortel. Une telle induction est évidemment impossible, puisqu'elle comprend aussi les faits passés les faits futurs. [Viennent ensuite des difficultés tirées par la définition, les divisions, les genres, les espèces, les sophismes, etc.

II° Examen de la philosophie réelle.

La Cause - Rad. Math. IX-195-Eps. D'abord la cause est une relation et les relations sont ~~[illegible]~~ pensées, mais réfutées par IX-208. Si nous ~~nous demandons comment peut être~~ voulons concevoir la causalité comme réalisée ~~la causalité~~, nous rencontrons de toutes parts des difficultés. C'est déjà le mode Hexatomme IX 232. ~~Elle est cause~~ La cause est telle, on y trouve que tout est avec, ou on y trouve qu'antécédence, ou on y trouve que postérieure. Or aucune de ces hypothèses n'est réalisable. 1°) Si la cause est l'effet tout est avec alors, comme les deux choses existent en même temps,

l'une n'est pas plus cause que l'autre. b) Si la cause est ~~[illegible]~~ antérieure à l'effet, ou ce cas ni l'un n'est cause, ni l'autre n'est effet. A n'est pas cause de B. par exemple au moment où A existe, il ne possède pas ce dont il est cause, et B n'est pas effet, parce que au moment où il se réalise, il ne possède pas ce dont il est effet. La cause doit contenir tous effets. c) Enfin il est évidemment absurde de supposer que l'effet soit antérieur à la cause. [Il y a d'autres difficultés encore : Comment se représenter la cause ou l'effet ? Corporels ou incorporels ? a) Tout corporel ? Mais pour qu'une chose puisse être produite par une substance, il faut qu'elle y préexiste, & la difficulté recule indéfiniment. ~~[illegible]~~ b) Sont-ils incorporels, même difficulté. c) Si l'un est corporel et l'autre non, on ne comprend pas la relation. [De même une cause immobile ne peut engendrer le mouvement, et une cause mobile ne peut engendrer l'immobilité. Ces toujours le même principe, que la cause doit « engendrer » l'effet et que le rapport entre choses hétérogènes est inconcevable. [Si la cause agit, elle seule, elle doit produire sur tous les objets les mêmes effets ; si l'objet réagit, il a le droit de s'appeler cause, aussi bien que l'agent. [Éloignons les uns des autres les choses ne peuvent agir les uns sur les autres. [Ce qui coopère avec une autre chose est aussi bien agent que patient et patient qu'agent. [Une action par simple contact est impossible. Car les choses ne se touchent que par leur surface. Les surfaces sont choses incorporelles, et l'incorporel ne peut agir sur le corporel. [De tels raisonnements sont de véritables sophismes. Les philosophes nous font la sincérité scientifique et l'amour de la vérité. Ils tâchent seulement d'embarrasser leurs adversaires. Rien n'est plus facile et misérable que philosophier ; car il n'y a pas de système

L'effet doit contenir sa cause.

Comment se représenter l'un est bien l'un est corporel, l'autre incorporel ?

ce qui on nomme

le critère vulgaire de l'expérience sensible faisant défaut.

inattaquable. En fait, les grands philosophes ne tarrêtent pas à discuter chaque objection dans le détail. Ils suivent leur idée, la développent, l'appliquent, la justifiant par sa fécondité.
~~tas s'arrêter aux objections qui peuvent leur faire~~

Mêmes difficultés en ce qui concerne le concept de la passion et du changement. Cela seul qui est peut pâtir et changer. Mais en tant qu'il est, il n'est pas changé puisque le changement est ce qu'une chose devient ce qu'elle n'était pas. Il s'agit ici de la métamorphose interne d'une substance. Les stoïciens, sceptiques, font observer avec raison que cette transformation interne objective est ~~impossible~~ inconcevable. Il ~~fait~~ élève les mêmes difficultés à propos des augmentations et des diminutions.

[Toutes ces objections portent en définitive sur l'application du principe de causalité aux choses. Le problème qui a préoccupé les modernes, l'origine subjective du principe de causalité n'est pas abordé par les sceptiques anciens. C'est le contenu du concept. Ainsi son origine psychologique qui est examinée.

La méthode, en ce qui concerne Dieu, consiste à opposer les diverses opinions et à considérer les contradictions comme insolubles (point de critère). De plus sextus reproduit la critique de Carnéade. Il fait ressortir les contradictions inhérentes au concept même de Dieu. [En ce qui regarde les corps, il faut remarquer que les difficultés générales des concepts de passion et d'action s'appliquent aux corps. De plus si l'on considère le concept matériel des corps, il y a des difficultés nouvelles. Chaque dimension du corps n'est pas un corps, comment leur réunion fait-elle un corps. La ligne a longueur ~~sans~~ doit n'est autre du point, et le point n'a pas d'étendue. Or on dit que la ligne forme la surface. Mais si la ligne n'a pas de largeur, comment peut-elle engendrer la surface? Les concepts d'atomes sont inconcevables, parce que l'expérience ne nous fou

qu'elles résultent

ne d'analogue et que toutes ces idées viennent de l'expérience
Cor. Matz VIII. 57. De l'inpénétrabilité on peut dire qu'elle est
incompréhensible, parce qu'elle se ramène au contact, lui-même
incompréhensible. Les concepts moraux prêtent à des objections
analogues. Le résultat est l'ἀοσδίνεια τῶν λόγων / en théorie;
en pratique c'est ~~l'ἀόρατη~~ l'ἀπραξία.

/ & l'ἐποχή

V. Sarrilly

49ème leçon. –

Nouveaux Baptêmes (fin)
– Philon.

Nous allons maintenant voir le scepticisme de Sextus, en résumer les postulats, les raisons et les caractères généraux.

Les postulats sont de deux sortes, matériels et formels.

1° matériels : L'empirisme ou disposition à considérer les opinions sans rechercher la raison — le sensualisme, doctrine qui fait dériver toute connaissance des sens :

Les sceptiques rassemblent les opinions, constatent entre elles des contradictions et ne ~~les expliquent pas~~ se demandent pas dans quelle mesure ces contradictions sont radicales ou définitives.

Quand ils essaient de se mettre en rapport avec les objets mêmes, c'est par les sens. Leur logos dépend des sens.

uniquement transporte sans modification de la logique dans la métaphysique

2° formels : Les Postulats de ~~contradiction~~ l'identité ~~postulat~~ & le postulat de l'indéterminé (Πόδεν ὅτι μᾶλλον). ~~considérés~~

Quelles sont maintenant les raisons qu'invoquent les sceptiques pour nier la science ?

la possibilité de

1. Raisons de fait.

Contradictions entre les opinions des hommes — Contradictions entre les sensations

2° Raisons de droit : elles sont tirées des conditions de la démonstration.

a. Toute démonstration suppose une prémisse qui lui même a besoin d'être démontré. Nous sommes jetés ainsi dans le progrès à l'infini.

b. Si nous considérons les éléments mêmes de la démonstration, c'est-à-dire les propositions et les termes, nous verrons ~~[illegible]~~ que toute proposition implique un cercle vicieux. Toute proposition doit ~~établir~~ un rapport entre deux termes. Mais un terme ne se ~~définit~~ conçoit (détermine

jamais pas passer rapport avec un autre terme. ~~Ainsi, dans toute proposition, le sujet est relatif à l'attribut comme l'attribut au sujet. Les termes se déterminent réciproquement~~. Il est clair que aucun d'eux n'est connu en lui-même.

Les éléments de la démonstration, les termes, nous échappent donc ~~ainsi que~~ comme les principes. En un mot, le raisonnement est sujet à deux vices qu'il est impossible de corriger : le progrès à l'infini, le cercle vicieux.

— Quelles sont maintenant les conclusions ?

1° en ce qui concerne les faits. Impossibilité de distinguer le vrai des faux. Le fondement objectif des faits nous est inaccessible.

2° en ce qui concerne les relations. Elles n'existent que dans l'esprit et ne peuvent être objectivées sans contradiction. Il est impossible de dire que A est cause de B puisque ~~il faudrait que B fût cause de A~~, et qu'on aurait A à la fois cause et effet, et effet de son effet, ce qui est absurde.

Ainsi le fondement réel des faits nous échappe, et les relations que nous établissons entre eux n'existent que dans notre esprit. Il ne reste que deux choses : 1° des faits apparents, gratuits ; 2° des signes non démonstratifs, mais commémoratifs — des phénomènes et des lois empiriques. C'est quelque chose comme le positivisme moderne.

Ce résultat, qui ruine la métaphysique de la substance ~~est suffisant~~ laisse subsister, selon les sceptiques, ~~[illegible]~~ les conditions de la vie pratique, si l'on admet

Serait la condition de cette causalité

que le but de la vie est l'ataraxie. Ainsi se résume le septicisme antique.

Qu'est-ce que le septicisme? Faut-il le confondre avec le relativisme de Kant? Il y a des analogies entre ces deux doctrines, et on a pu s'y tromper. Des deux côtés, nous n'atteignons que des phénomènes et non des choses en soi. Des deux côtés, les conditions de la pratique sont jugées conciliables avec le relativisme théorique. ~~Des deux côtés, la vie pratique a des principes propres qui ne souffrent ~~en rien~~ du doute jeté sur la valeur objective des notions~~. — Mais il y a une très grande différence: la philosophie de Kant ~~peut~~ est considérée comme ~~le~~ rétablissant ~~le~~ la Métaphysique ~~du dogmatisme~~ tout en acceptant les résultats auxquels était arrivé le septicisme antique.

D'abord cette philosophie n'est pas une philosophie de premier ordre. Les sceptiques sont des esprits médiocres. Mais ces philosophes sont jetés dans le septicisme par la contradiction des opinions humaines: or cette contradiction n'a découragé aucun grand penseur, aucun esprit vigoureux. Les sceptiques sont des découragés qui doutent de l'esprit humain. Ils n'ont pas l'amour de la vérité. Le septicisme pour eux n'est pas un aiguillon. C'est le terme auquel ils tendent, c'est une conclusion poétique d'ataraxie. Ils ne cherchent rien de nouveau; ils ~~forment~~ arrangent leurs arguments après coup. ~~Ils~~ Ils n'analysent pas le sujet pensant. S'ils l'avaient étudié, peut-être ~~gravement~~ ils auraient trouvé le point d'appui que leur offrait le monde extérieur. De même dans l'ordre pratique, ils se tiennent aux faits. La coutume leur suffit: mais la coutume est un fait complexe et dérivé. S'y fixer n'est pas philosophique.

Résumé par Sextus

En un mot, ils

Kant prend les choses au point où les sceptiques les ont laissées. Son scepticisme est le point de départ d'une philosophie nouvelle qui cherche son point d'appui dans le sujet pensant. Il ne voit d'après le phénomène, mais il le fixe en le rattachant aux lois mêmes de l'esprit. Le phénoménisme devient ainsi la philosophie de l'expérience. De plus Kant à la fois justifie et dépasse le phénoménisme dans sa philosophie pratique, en trouvant dans le sujet des principes pratiques propres, tels que la liberté et le devoir, qui non seulement ne contredisent pas, mais supposent pour la raison théorique l'impossibilité de connaître les choses en soi. Le sujet lui fournit donc en théorie et en pratique les principes d'une philosophie affirmative. Pratique et théorie sont corrélées. Le relativisme scientifique de la philosophie théorique devient une condition de la philosophie pratique. Parce que la liberté peut exister dans le monde des choses en soi, le principe du déterminisme, condition de la science, doit n'avoir de valeur que pour les phénomènes. ~~Il faut croire, non savoir.~~ Cette philosophie n'avait été préparée par les anciens sceptiques : ~~elle était inconnue~~ Étudiée ainsi le sujet pour lui-même, y trouvant des principes qui permettent de se passer de la nature, était chose impossible dans le monde grec qui faisait dépendre l'intelligence de son objet.

Dans le scepticisme, il y a deux choses : une forme, le doute — une matière, l'objet du doute. Les sceptiques anciens ont poussé jusqu'à ses dernières limites l'élément formel. Le vrai sceptique doute du doute. Il y a ce qui concerne la matière du doute

(selon eux)

pour lui

que le

à la fois rétablies dans leurs droits

Donc

raison

condition suffisante

Il n'y a ~~eu~~ ~~pas~~ ou considère pas une seule portion de réalité. L'objet de ce septicisme, ~~n'a rien pas~~ ne fut jamais les phénomènes et leurs lois, mais bien la valeur de ces phénomènes et de ces lois. Il porte sur la dépendance de réalité ~~indépendant de nos manières de penser~~, de ces phénomènes, de ces lois. Or les anciens n'ont conçu cette réalité que sous la forme de substance. Quand ils trouvèrent ~~[illegible]~~ que ni les phénomènes, ni leurs lois ne peuvent être des substances, ils concluent à la négation de toute métaphysique. Les modernes, surtout Kant, conçurent la valeur des faits et des lois d'une autre manière. Kant la fait consister dans l'existence non plus d'une substance, mais d'un acte correspondant à l'idée, ~~[illegible]~~ sujet de l'idée. Ainsi le point fixe qu'il refusait à l'objet, il le trouva dans le sujet qui n'est non pas une chose, mais une activité. Le sujet pensant lui fournit les formes de la sensibilité et les catégories de l'entendement, ~~qui sont~~ ~~du~~ ~~synthèse~~ ~~accompagnées~~ de synthèse dont il démontre rigoureusement la légitimité. ~~[illegible]~~ Le sujet agissant lui fournit l'autonomie de la volonté. Il suit de là que le septicisme antique est réfuté dans le Kantisme. Le septicisme ~~ne peut plus être~~ désormais ne sera démontré que si l'on ~~[illegible]~~ ramène à phénomènes le sujet comme les anciens avaient phénoménisé l'objet. La tâche ~~[illegible]~~ de Satan est de montrer dans l'idée de cette activité dont Kant a découvert les lois un simple produit contingent d'états de conscience contingents eux-mêmes, de manière à tout réduire à l'histoire de ces états.

Il y a donc ~~[illegible]~~ deux choses pour ~~nous~~ l'esprit humain : la science, qui ramène à l'histoire : constater les faits et leur succession, l'ordre de leur succession — la métaphysique qui cherche à déterminer la valeur de ces faits et de leurs

Dans leur rapport avec l'absolu.

rattachés à

condition nécessaire suffisante de la moralité

~~[illegible]~~ lois en les reliant à des principes générateurs ~~qui existent~~ par eux-mêmes, c'est-à-dire absolus. C'est le domaine de la croyance. Le scepticisme porte non sur la science ainsi définie, mais sur la croyance. Elle émane de la volonté, et par suite il ne peut être vaincu en définitive que par la volonté. Dans le domaine de la croyance l'intelligence n'a plus son critère, le fait. Il y a bien encore des critères, le Beau et le Bien, mais non des critères intelligibles s'imposant ~~à~~ ~~[illegible]~~ suivant une nécessité géométrique. Le scepticisme résulte de la négation de ces critères. Mais ce n'est que la volonté qui peut les nier comme c'est la volonté seule qui les fait affirmer. Donc il existe un domaine de la croyance distinct de celui de la science, et où la volonté se détermine par elle-même en dehors des données de l'intelligence. [Ainsi il ~~y aurait~~ ~~deux erreurs~~ y a deux sortes de vérités : ~~l'erreur~~ la vérité scientifique, ~~la quelle provient~~ est l'objet de l'intelligence, seule en cause dans la science, ~~[illegible]~~ laquelle se ramène à ~~[illegible]~~ l'histoire — la ~~science~~ ~~philosophique~~ vérité métaphysique, qui est posée par ~~[illegible]~~ la volonté.] Le Scepticisme consiste à nier la seconde. De

L'histoire de la philosophie nous montre deux degrés dans le scepticisme : le scepticisme ancien nie l'objectivité substantielle de nos idées ; le scepticisme moderne nie non seulement l'objectivité substantielle, mais encore l'objectivité dynamique, l'existence d'opérations a priori dans le sujet pensant. ~~transcendentale de nos idées aussi bien dans le sujet que dans l'objet.~~

Chez ~~des~~ les philosophes qui ne voulurent pas s'en tenir au Scepticisme ou à l'Eclectisme, ~~[illegible]~~, les contradictions des ~~[illegible]~~ ~~philosophes~~ systèmes provoquèrent des spéculations mystiques. Trois écoles :

1° Juifs hellénisants (Esséniens, Thérapeutes, Aristobule et Philon)

2° Néo-Pythagoriciens ~~Platoniciens~~ et Platoniciens pythagorisants (dans le premier groupe : Nigidius Figulus, Sextius, Sotion, Apollonius de Tyane — dans le deuxième : Arius Didymus, Plutarque, Galien, Celse, Numénius

et l'auteur anonyme des livres d'Hermès Trismégiste.
3° néo-Platoniciens.

I

Juifs Hellénisants. — Philon.

Les Esséniens (du 2e siècle av. J.-C. aux 1er siècles après) se transmettaient une doctrine secrète sur les anges et la création qui paraît avoir été l'origine de la Kabbale. Ils prétendaient arriver au souverain Bien par une rigoureuse austérité.
Les Thérapeutes, un peu postérieurs, enseignaient des doctrines sur les anges, la magie et les prophéties.

Aristobule d'Alexandrie (150 ans av. J.-C.) est le premier Juif chez qui l'influence grecque est manifeste. Pour lui, la philosophie grecque est issue du Pentateuque, et il a renoncé des hymnes orphiques — hymnes avec interpolations juives. L'un des premiers, il interprète d'une manière allégorique les écrits bibliques. C'est en modifiant dans l'une et l'autre qu'il rapproche la philosophie hellénique et la Bible.

Philon le Juif florissait à Alexandrie entre 25 av. J.-C. et 50 ap. J.-C. Ses ouvrages sont fort nombreux : 1° Historiques; 2° Éthiques ὅτι πᾶς σπουδαῖος ἐλεύθερος. περὶ βίου θεωρητικοῦ; 3° Politiques; 4° Allégoriques, les plus nombreux de tous où Philon expose ses idées philosophiques en paraissant commenter Moïse — de la création du monde d'après Moïse — allégorie des lois sacrées d'après les 6 jours — des Chérubins et de l'épée de feu — de Caïn le fratricide

ré de l'homme — des sacrifices d'Abel et de Caïn — des fleuves — quelques rayons sur le Dieu, etc.

Philon est le type accompli des philosophes juifs de cette période. La philosophie n'est pour lui qu'un appareil qu'un moyen de pénétrer plus avant dans la religion. Il reste orthodoxe. Mais il est imbu d'idées hellénisées qui l'amènent à donner à des récits qui prétendent rester historiques et qui l'écartent souvent des principes du Judaïsme. Malgré de grandes ressemblances avec Platon, il avait quelque originalité. On disait : Vel Plato philonisat, vel Philo platonizat.

Sa doctrine de la connaissance résulte de sa conception de Dieu et du monde. Sa doctrine de Dieu est incohérente : cependant on y voit dominer ~~des contrastes~~ plusieurs traits qui devaient influer sur le néo-platonisme. Le point de départ de Philon, c'est le théisme, l'occupation d'élever Dieu autant que possible au-dessus du monde. Dieu est infini : comme tel il ne doit avoir aucune détermination, pas de là résulte un concept purement négatif de la divinité : sans corps, invisible, etc. Il est élevé même au-dessus de la vertu et de la science, meilleur que la Bonté et la Beauté, plus pur que l'Un, plus primordial que la monade, plus bienheureux que la béatitude. (De mundi opif. A. C — data contempl. 290 A). Il est ἄποιος, sans qualités, inconnaissable et incompréhensible. Le nom d'Être est le seul qui exprime l'essence de Dieu, et non pas seulement ses actions et ses attributs. Telle est sa doctrine de la transcendance de Dieu.

Mais en même temps, Philon, esprit religieux, ne peut s'empêcher d'attribuer des qualités à son Dieu, la personnalité, l'éternité, la puissance créatrice, et surtout la bonté et la puissance. Ce dieu n'est pas directement en rapport avec la matière qui le souillerait. Il est présent dans le monde par son action et non par son être. Mais l'action de Dieu suppose un paradigme, le Λόγος, intermédiaire entre Dieu et le monde. C'est ainsi que le plan d'une église est dans l'esprit d'un architecte. Selon lui, la théorie des idées vient de Moïse : καὶ εἶπεν ὁ θεὸς γενηθήτω φῶς καὶ γέγονεν φῶς. (Gen. I. 27). Or ce qui est vrai de l'homme doit être vrai du monde sensible tout entier. Le monde est la manifestation sensible du Λόγος. Le Λόγος est le premier né de Dieu, est un dieu pour nous qui sommes des êtres imparfaits, et les δυνάμεις sont les ministres de la volonté divine.

Philon qui attribue toute perfection à Dieu dépouille la matière de tout ce qui la rendrait pareille même quelque peu parfaite et analogue à Dieu. Il s'approprie les conceptions platoniciennes et stoïciennes de la matière. Elle n'est, avant l'élaboration divine, qu'un principe mort sans forme, sans ordre, un ὄν ἄτακτον. Le dualisme de Philon a cette conséquence que la formation du monde n'est pas une création, mais un simple arrangement.

Cette doctrine philosophique d'origine détermine la façon dont Philon se représente l'âme. Il l'appelle Ψυχή. Cette âme se compose de deux parties qui correspondent au dualisme de l'esprit et du monde : la raison, le νοῦς, la partie immortelle et la partie mortelle. Au moyen de deux organes, l'âme a trois mode

agissant sur le monde

connaissance qui est attachée par Philon aux termes ἐπιστήμη à comaitre : αἴσθησις – ὀρθὸς λόγος καὶ φρόνησις καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς. D'où les 3 modes correspondants : αἴσθησις, λόγος, νοῦς (Des Saints 15 p. 271). Il y a trois espèces d'hommes : les hommes sont nés de la terre – du ciel – de Dieu. Les premiers ne connaissent que les choses sensibles, les seconds, les sciences, les derniers, Dieu.

La connaissance des choses sensibles est le point de départ de la science. Vient ensuite la connaissance des sciences, et enfin celle de Dieu. Cette connaissance de Dieu est l'objet d'un problème. Sa transcendance le rend inaccessible à ~~la connaissance~~ l'intelligence humaine : cependant cette connaissance est nécessaire. Nous sommes en présence de deux ancêtres : le caractère inconnaissable de la divinité, – la connaissance de la divinité. Mais si elle est inconnaissable elle est connaissable par les lumières de la raison, ~~ou par la connaissance~~ elle est connaissable par la lumière humaine.

Quel est le critère de la vérité ? Les mots αἴσθησις, λόγος, νοῦς sont des πέρατα en nous : mais l'auteur ajoute que ces mesures doivent s'en rapporter à la mesure suprême, pour que nos pensées soient innocentes et saintes. ~~Et encore~~ Le νοῦς est souvent convaincu de délire, – les sens, de faux témoignages. Tous ces critères trouvés en nous peuvent nous tromper. C'est à Dieu que nous devons nous adresser, à Dieu qui produit en nous les idées et les perceptions et possède seul la vérité.

50e leçon –

Apollonius de Byzance.

Plutarque –

Numénius. –

50e leçon.

Apollonius de Tyane — Plutarque — Numénius.

Le néo-Platonisme n'est pas un ~~[illegible]~~ fait isolé. La tendance au mysticisme se retrouve partout. [Apollonius de Tyane, né en Cappadoce, est mort l'an 97 après Jésus-Christ. Il fut pour les néo-Pythagoriciens le philosophe idéal dont ils opposaient la science et les actions merveilleuses à ce que les chrétiens racontaient du fondateur de leur religion. On sait que l'école de Strauss a considéré le type de Jésus comme un idéal construit par l'imagination mystique ~~Apollonius de Tyane est lui aussi~~ ; un type idéal formé par l'imagination des penseurs, et auquel on a prêté une réalité historique. ~~Il est de~~ Sous cette ~~que nous avons sa~~ légende, ~~mais que~~ il est impossible de retrouver la vie et les doctrines du philosophe ~~nous sont inconnues~~. [Il a écrit un ouvrage intitulé περὶ θυσιῶν (sur les sacrifices). Vraisemblablement aussi, la vie de Pythagore, citée par Porphyre, est de lui : quant aux lettres qui lui ont été longtemps attribuées, elles ne lui appartiennent pas. Il nous est connu presque exclusivement par un fragment du περὶ θυσιῶν conservé par Eusèbe (praeparatio evangelica IV. 13). — [Apollonius de Tyane se propose avant tout de réformer la religion et les mœurs de la société. Dans cette vue, il reprend les doctrines et le genre de vie de Pythagore ; comme philosophe, il rapproche les idées orientales des doctrines helléniques, et à ce titre, il est un précurseur de l'école d'Alexandrie. [Voici la traduction du principal fragment donné par Eusèbe, ~~et se rapportant~~ fragment qui se rapporte en partie à la théorie de la connaissance. Apollonius y distingue, des dieux du paganisme, un dieu, un, existant

x au ~~[illegible]~~ commencement de notre ère.

des deux religions de cette époque. La critique démontre que la théo. de Jésus était fort exagérée en ce qui concerne le personnage Jésus. Mais ~~[illegible]~~ une théologie s'appliquait bien à Apollonius de Tyane. Le personnage que nous connaissons sous ce nom

séparément. L'homme, dit-il, ~~fera ce qu'il faudra~~ agira sagement, si il réfléchit pas des sacrifices[1] au dieu que nous appelons le premier, lequel est un et séparé de tout le reste, après lequel seulement se connaissent tous les autres dieux : ce dieu, on ne doit le nommer d'aucun nom emprunté aux choses sensibles. nous ne devons nous servir à son égard que du meilleur langage dont nous disposons, c.à.d. du ~~celui~~ langage qui ne passe pas par la bouche ; ~~et~~ à cet être, le plus beau de tous, c'est par ce qu'il y a de plus beau en nous que nous devons demander les biens que nous désirons. or ce langage (le plus beau et le meilleur dont nous disposions) c'est le νοῦς qui n'a point besoin d'organe matériel. — Cette formule même nous montre que la théorie de l'extase et de la transcendance a ses racines dans la théorie du νοῦς ποιητικός d'aristote. — Voilà tout ce qu'on trouve d'historique sur apollonius de tyane.

---

(1) εἰ θεῷ μέν, ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν, ἔτί τι ὄντι καὶ χωρισμένῳ πάντων, μεθ' ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον, μὴ θύοι τις τὴν ἀρχήν, μήτε ἀνάπτοι πῦρ, μήτε καθόλου τι τῶν αἰσθητῶν ἐπονομάζοι (δεῖται γὰρ οὐδενὸς οὐδὲ παρὰ τῶν κρειττόνων ἥπερ ἡμεῖς, οὐδ' ἔστιν ὁ τὴν ἀρχὴν ἄνιγοι γῆ φυτόν, ἢ τρέφει ζῶον, ἢ ἀήρ, ὃ μὴ προσοτί γε τιμίασμα·) μόνῳ δὲ χρῶτο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι, καὶ παρὰ τοῦ καλλίστου τῶν ὄντων διὰ τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἡμῖν αὐτοῦ τἀγαθά· νοῦς δὲ ἐστιν οὗτος ἄνευ ὀργάνου μὴ δεόμενος. οὐτοῦν κατὰ ταῦτα οὐδαμῶς τῷ μεγάλῳ καὶ ἐπὶ πάντων θεῷ θυτέον. Eusèbe praep. ev. IV, 13.

et Apollonius de Tyane il faudrait joindre Modératus de Gadès et Nicomaque de Gérasa ; qui voient dans les nombres de Pythagore les pensées de Dieu et les modèles purs ou idéaux des choses. [Avant Apollonius de Tyane, n'oublions pas Nigidius + Figulus, Sextius et Sotion qui représentent le néo-Pythagorisme]

Le deuxième groupe est celui des ~~Pythagoriciens~~ Platoniciens pythagoriciens : Eudore d'Alexandrie et Arius Didymus qui commentèrent Platon et Aristote, Thrasyllus, (mort l'an 36 ap. J.C.) qui mélangea le Platonisme, le néo-Pythagorisme et la magie Chaldéenne, Plutarque, le médecin Galien de Pergame (2e moitié du second siècle après J.C.) qui identifiait la philosophie et la religion, Celse (second siècle ap. J.C.) qui écrivit contre les Juifs et les Chrétiens un pamphlet où il niait la possibilité d'une intervention directe de Dieu ~~sur~~ dans les phénomènes physiques, Numénius, et l'auteur anonyme des livres d'Hermès Trismégiste (dieu Egyptien) qui se fait remarquer par un syncrétisme religieux et philosophique. Nous nous arrêterons à Plutarque et à Numénius.

Outre ses biographies, Plutarque composa un grand nombre de ~~dialogues~~ traités philosophiques appelés œuvres morales : Calliste en est longue. - Nous trouvons, chez lui, ~~sur Dieu~~, sur la connaissance des idées qui résultent de son système métaphysique. Ce système est assez peu précis. Plutarque est un ~~esprit~~ éclectique ; sa tendance générale cependant est de combattre le scoïsme et le panthéisme stoïcien, et de revenir au dualisme platonicien. Il

commente les idées de Platon avec la conviction de reproduire exactement ~~fidèlement~~ la doctrine du maître. Plutarque est surtout frappé de l'existence du mal. C'est là un point qui lui est commun avec beaucoup de penseurs de cette époque, et qui trahit une préoccupation religieuse. Les philosophes se sont toujours efforcés de ramener le mal au bien et d'expliquer les choses, abstraction faite du péché, de la faute. La religion insiste beaucoup plus que les philosophes sur le problème du mal. Plutarque a songé à cette question : Dieu ne peut produire que le bien ; si Dieu seul agissait, tout serait excellent ; mais le mal existe : il faut donc admettre un autre principe, celui du mal.

C'est, selon lui, ce qu'avait reconnu Platon, quand il ajoutait à l'unité la dyade indéfinie, principe de l'imperfection (τὸ ἓν τε καὶ ἡ ἀόριστος δυάς). — Mais ce second principe, on ne doit pas le placer uniquement dans la matière dépourvue de qualités. D'une part, en effet, le mal est quelque chose de positif (ici se marque une influence religieuse) et par conséquent ne peut être expliqué par un élément dépourvu de qualités, il est ἀόριστος ὕλη. Après, nous ne devons jamais nous représenter la matière comme étant absolument sans qualités ; la matière réelle a toujours une tendance plus marquée dans un sens que dans les autres. Par conséquent, le principe du mal se décomposera en deux : d'une part, la matière avec ses qualités primordiales : l'air, le feu, la terre, l'eau, auxquelles Plutarque, avec Aristote, ajoute l'éther ; d'autre part ~~Après, la matière il est distingué~~

(idée aristotélicienne)

distinct à la fois de Dieu et chez les Perses,

un ~~autre~~ principe ~~tout autre que~~ la matière ~~elle même~~ et ~~pas~~ de Dieu.
Ce deuxième principe est celui que les religions appellent ~~Ahriman~~ Typhon chez les Egyptiens, Adès chez les Grecs; c'est celui qu'Empédocle appelle νεῖκος, Pythagore δύας ou ἄπειρον, Aristote ~~πρώτον~~ ὀδύνηρος. Platon l'appelle l'autre, ou encore ἄπειρον ou encore γένεσις et plus clairement enfin, l'âme mauvaise du monde.

En définitive, il y a ~~dans~~ trois principes des choses: Dieu ou le bon, puis l'âme du monde, laquelle est double, puisqu'elle est formée ~~de~~ de ce mauvais principe dont nous avons parlé, ~~ordonné par Dieu~~, et d'un bon principe qui vient de Dieu et qui n'est pas Dieu, enfin la matière qui a certaines dispositions à réaliser telle forme plutôt que telle autre. [Le monde a été créé par l'intermédiaire de cette âme du monde. Dieu n'agit pas directement sur l'âme du monde; il agit conformément à un paradigme: ce paradigme, ce sont les Idées de Platon. Mais, chez Platon, les Idées ne sont pas seulement des paradigmes idéaux; elles sont les οὐσίαι proprement dites, l'être ~~de chacun~~, la substance absolue des choses. Dans le système de Plutarque, elles sont réduites à n'être que des modèles —

En Psychologie, nous retrouvons ce dualisme que Plutarque emprunte à Platon pour combattre le Stoïcisme. Il distingue dans l'âme deux parties: l'une raisonnable, l'autre irraisonnable, c'est-à-dire que de la ψυχή qui comprend pour lui le θυμός et l'ἐπιθυμία il distingue le νοῦς, et il le distingue, à peu près comme Aristote a distingué le νοῦς ποιητικός du νοῦς παθητικός, en le faisant dériver d'un principe supérieur. L'âme, dit-il, engendre d'elle-même l'élément passif de son être; mais

le νοῦς, elle le reçoit d'un principe supérieur (de facie lunæ 28. p. 243, et aussi περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχαγωγίας VII. 4. et XXVII, 8.). Puis Plutarque ajoute à ces trois parties essentielles l'ἀοδοτικὸν et le θρεπτικόν d'Aristote, l'âme sentante et l'âme végétative. –

La théorie de la connaissance résulte de ce que nous venons de dire : ~~elle consiste exactement en ceci~~ on peut la résumer ainsi : la connaissance vient de Dieu. Dieu la communique à l'âme qui est son organe, ~~à l'âme~~, selon les dispositions que celle-ci possède. De plus, comme dans l'âme, il y a un mauvais principe en même temps qu'un bon principe, l'âme, comme tout organe, ne reproduit jamais ~~rien~~ qu'imparfaitement les idées que Dieu lui a fournies. Elle les altère toujours plus ou moins. C'est ce qui est exposé d'une façon un peu allégorique dans le traité de Isyriis et Osiridis[1] (dialogue entre un prêtre d'Apollon, un Épicurien et le philosophe Théon, pseudonyme sous lequel se cache Plutarque). Cette idée que le sujet a une part importante dans la connaissance y est très exprimée. C'est en se purifiant de ses passions, de ses préjugés, de tout ce qui il y a de personnel, en se faisant le miroir pur de la lumière divine que le sujet connaît la vérité. Le remède pour échapper à l'erreur ~~du scepticisme~~ c'est d'éliminer de la connaissance ce qui vient du sujet. – Cela montre très ~~combien~~ ~~l'objectivisme~~ l'objectivisme est le caractère général de la philosophie antique.

(1) περὶ τοῦ μὴ χρῆν ἔμμετρα νῦν τὴν πυθίαν.

[Cette théorie résulte du texte De Pythiae oraculis, 21.

Plutarque dit que Dieu choisit pour se révéler une nature appropriée ; ainsi il révèle aux grecs par l'intermédiaire d'Ulysse. mais cette nature participe du mal, et ainsi est toujours rebelle à l'inspiration divine. De même, l'âme, organe de Dieu, ne saurait reproduire exactement la pensée qui la dirige. (21 de Pythiae oraculis.) Le corps se sert de beaucoup d'organes ; l'âme se sert du corps et des parties du corps. L'âme est l'organe de Dieu. or la perfection d'un organe est d'imiter la pensée de l'être qui s'en sert, autant qu'il est dans la nature de l'organe, et de manifester encore même l'œuvre de la pensée, de l'agent. - or il n'est pas possible dans le dévoiement de manifester la pensée pure, elle subit toujours une influence extérieure. — devenue autre, manifestée par quelque chose d'autre, elle est altérée nécessairement.

Plutarque se sert de l'exemple du soleil et de la lune. Pour le soleil, aucun organe n'est plus analogue quant à la forme, et plus docile quant à l'usage, que la lune, et cependant la lune reçoit du soleil la chaleur et la lumière ne nous les envoie pas telles qu'elles sont mais mélangées de l'action de la lune elle-même ; la lune a un autre ~~elle change la~~ couleur & d'autres propriétés ~~et a d'autres propriétés~~ — la chaleur même disparaît complètement. — Le Dieu se sert de la Pythie comme le soleil de la lune. Il ~~lui~~ révèle ses pensées ; mais il les révèle ~~et~~ modifiées ~~la Pythie en les~~ ~~rend, les modifient~~, par suite du mélange qu'elles subissent à travers un corps mortel et à travers une âme. ~~Du moment~~ car ~~que~~ la Pythie ne saurait s'offrir tranquille à l'action divine, mais elle est agitée comme par les flots, et troublée par le ~~mélange du~~ tumulte qui se produit en elle (1).
~~mouvement~~.

De même que les tourbillons des corps qui tournent en cercle et tombent en même temps (ne saurait se maintenir dans toute leur régularité, mais ~~en pointe~~, et décrivent une spirale au lieu d'un cercle ; de même (comparable à cette spirale) ~~le tourbillonnement~~ l'enthousiasme est un mélange de deux mouvements de l'âme, laquelle est mue, et selon l'action qu'elle reçoit et selon l'action qui lui est naturelle. (1)

De ce passage, il résulte (d'abord) que Dieu est invisible et hors de la portée de nos sens ; (Plutarque dit ailleurs (De Is. & Os. 78) que) nous ne pouvons voir Dieu qu'instantanément, comme dans un éclair. Ainsi Dieu n'est pas visible pour nous ; Dieu nous donne ses pensées ; ces pensées sont altérées par notre nature, — elles sont un mélange ~~de~~ d'éléments divins et d'éléments mortels. Le moyen d'arriver à connaître la vérité c'est de purifier l'âme par la tempérance. Les discours des devins ne retentissent qu'aux oreilles de ceux qui ont des mœurs sans trouble et l'âme calme. (De genio Socratis 20). — Belles sont les principales idées de Plutarque présentées sous une forme mystique : ce qui vient de l'âme du sujet ne peut qu'altérer ce qui vient de l'action divine — Le sujet a ~~deux~~ une part dans la connaissance ; mais (cette part) doit s'efforcer de l'éclaircir —

(1) ..... ὡς σῶμα μὲν ὀργάνοις χρῆται πολλοῖς, αὐτῷ δὲ σώματι ψυχῇ καὶ μέρεσι τοῖς σώματος, ψυχὴ δὲ ὄργανον θεοῦ γέγονεν· ὀργάνου δὲ ἀρετὴ μάλιστα μιμεῖσθαι τὸ χρώμενον· ᾗ πέφυκε δυνάμει καὶ παρέχειν τὸ ἔργον αὐτοῦ τοῦ κινήματος ἐν αὐτῷ δυναμένη, διανοίας δὲ οὐχ ὅσον ἦν ἐν τῷ δημιουργῷ καθαρὸν καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀναμάρτητον, ἀλλὰ μεμιγμένον. καθ' ἑαυτὸ γὰρ ἄδηλον ἡμῖν· ἕτερον δὲ καὶ δι' ἑτέρου γαστέρα ἀναπίμπλασθαι τῆς ἐκείνου φύσεως ... καὶ οὐδὲν οὔτε μᾶλλον ἰδέαν ἔοικε οὔτε ὡς ὄργανον χρῆσθαι φύσει γενέν εὐπειθέστερον σελήνης· λαμβάνουσα δὲ παρ' ἡλίου τὸ λαμπρὸν καὶ πυρῶδες, οὐχ ὅμοιον ἀποπέμπει πρὸς ἡμᾶς, ἀλλὰ μιγθὲν αὐτῇ, καὶ χρόαν μετέβαλε καὶ δύναμιν ἔσχεν ἑτέραν ... νόμον τὸν ἐνταῦθα θεὸν χρώμενον τῇ Πυθίᾳ, πρὸς ἀλόγῳ, καθὼς ἥλιος χρῆται σελήνῃ πρὸς ὄψιν· δείκνυσι μὲν γὰρ καὶ ἀναφαίνει τὰς ἑαυτοῦ νοήσεις, μεμιγμένας δὲ δείκνυσι διὰ σώματος θνητοῦ καὶ ψυχῆς ἡσυχίᾳ ἀγνῇ μὴ δυναμένῃ δὲ τῷ μαντεύεσθαι παρέχειν ἑαυτὸν ἀείκινητον ἐξ αὐτῆς καθεστῶσαν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν σάλῳ ψυχρὸν αὐτῆς

XXI C.

Numénius.

Numénius est né en Syrie. C'est un philosophe chrétien du deuxième siècle après Jésus-Christ. Comme Philon, il soutient l'origine orientale de la Philosophie grecque. Il appelle Platon un Moïse parlant attique Μωϋσῆς ἀττικίζων. —

Numénius est le précurseur immédiat des néo-platoniciens, comme le dit Porphyre dans la vie de Plotin. Son innovation principale consiste à distinguer, du dieu suprême de Platon, ordonnateur du monde, le dieu démiurge, sous le nom de second dieu. Le dieu démiurge a une face tournée vers le dieu suprême, vers le νοῦς, et une face tournée vers le monde. — Par son essence, il appartient au monde supra-sensible; par son action au monde sensible dont il est l'âme. Ainsi le monde se rattache au démiurge comme le démiurge se rattache au dieu suprême; et à ce titre, le monde est appelé le troisième dieu. Par suite, Numénius distingue trois dieux ~~qu'il~~ qu'on peut appeller le Père, le Créateur et la Créature: πατήρ, ποιητής, ποίημα. — Ils sont du moins les termes ~~exprimés~~ ~~[illegible]~~ par lesquels Proclus traduit les expressions ~~au sujet des termes~~ mystérieuses employées par Numénius: πάππος, ἔκγονος, ἀπόγονος. —

A ce dualisme métaphysique répond un dualisme psychologique. Numénius fait plus que distinguer deux parties de l'âme: il distingue deux âmes: l'âme raisonnable et l'âme irraisonnable.

(Porphyre ap. Stob. Eclog. I p. 836.)

Les idées de Numénius sur la théorie de la connaissance se trouvent dans Eusèbe (Praeparatio evangelica XI, 22). —

L'idée générale de ce passage c'est que, pour connaître l'être

il faut sortir absolument du monde sensible et dépasser même le raisonnement ; c'est par intuition, d'un seul coup, que nous pouvons saisir l'être absolu. — Nous ne connaissons les corps que par des conjectures tirées des analogies et des signes que nous offrent les choses que nous avons sous les yeux. Mais le bien, il n'est aucun moyen de le saisir à l'aide des choses qui nous sont données, ni à l'aide d'aucune analogie sensible. Il faut nous faire comme un homme qui, d'un lieu d'observation, considérerait une barque de pêcheur, petite, seule, isolée, et qui considérerait cette barque d'un seul coup d'œil. Il faut que l'esprit, s'étant entièrement séparé des choses sensibles, ~~il faut qu'il~~ s'unisse au bien seul à seul, là où il n'y a plus d'hommes, plus de vivants distincts de l'être absolu ; plus de corps ni grands ni petits, mais une solitude indicible, inénarrable et merveilleuse, là où se trouvent les bonnes actions et la béatitude céleste. Ce bien qui est dans la paix, cet être solitaire qui est bienveillant, qui plane au-dessus de l'οὐσία, j'appelle la parole de Platon (rép. VI 509.B.) : Si un homme attaché aux choses sensibles se représente sous une forme ~~sensible~~ visible le bien qui plane au-dessus de l'οὐσία, et en ensuite dans son arrogance, il s'imagine qu'il a saisi le bien, il se trompe étrangement. Car pour saisir l'être, il faut une méthode divine : la meilleure de toutes c'est de négliger les choses sensibles, de s'appliquer assidûment aux sciences, de contempler les nombres, et, après cette préparation, de s'attacher à la science de l'être. (1)

(1) οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

A travers ce langage métaphorique, nous voyons que Numénius distingue l'intuition de la connaissance sensible et du raisonnement, et que, à l'exemple de Platon, il considère l'étude des mathématiques comme la préparation nécessaire de l'esprit qui veut s'élever des choses sensibles aux choses intelligibles. Au dieu suprême, il l'élève aussi haut que possible, au-dessus de l'οὐσία elle-même. Il veut que Platon ait déjà donné à entendre que les hommes, entant qu'hommes, ne connaissent seulement le Démiurge, que ce qu'on appelle le νοῦς suprême est complètement ignoré parmi eux (Eusèbe praeparatio Ev. XI 18.) (2) — son langage peut se traduire ainsi, ce semble : l'intelligence, le νοῦς dont nous avons l'idée n'est pas l'intelligence première : l'intelligence première est une autre intelligence plus ancienne que celle-là et plus divine. — Numénius est un précurseur de la doctrine de la transcendance. —

(1) "Τὰ μὲν οὖν σώματα λαβεῖν ἡμῖν ἔξεστι, συμπατομένοις ἔά τε ὁμοίως ἀπό τε τῶν ἐν τοῖς παρακειμένοις γνωρισμάτων ἐνόντων· τἀγαθὸν δὲ οὐδενὸς ἐν παρακειμένου οὐδ' αὖ ἀπὸ ὁμοίου αἰσθητοῦ ἔστι λαβεῖν μηχανή τις οὐδεμία· ἀλλὰ δεήσει, οἷον εἴ τις ἐπὶ σκοπῇ παγείς, ναῦν ἁλιάδα βραχεῖάν τινα τούτων τῶν ἐπακτρίδων, τῶν μόνων, μίαν, μόνην, ἔρημον, μεταχυμίοις ἐχομένην ὀξὺ δεδορκώς, μιᾷ βολῇ κατεῖδε τὴν ναῦν, οὕτω δή τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, ἔνθα μήτε τις ἄνθρωπος μήτε τι ζῷον ἕτερον, μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ σμικρόν, ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεοπέσιος, ἔνθα τοῦ ἀγαθοῦ ἤθη διατριβαί τε καὶ ἀγκάλαι, αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἥρεμον, τὸ ἡγεμονικόν, ἵλεων, ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. — 2 — εἰ δέ τις πρὸς

τοῖς αἰσθητοῖς λιπαρῶν τὸ ἀγαθὸν ἐφιπτάμενον φαντάζεται, λάπειτα τρυφῶν οἴοιτο τῷ ἀγαθῷ ἐντετυχηκέναι, τοῦ παντὸς ἁμαρτάνει. τῷ γὰρ ὄντι οὐ ῥᾳδίας, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου· καὶ ἔστι χρήσιμον, τὸν αἰσθητῶν ἀμελήσαντα, νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ, οὕτως ἐπιμελεῖσθαι μάθημα, τί ἐστι τὸ ἕν." —

Eusebe — Praeparatio evangelica xi. 22 —

(2) "Ἐπειδὴ ἤδει ὁ Πλάτων παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τὸν μὲν δημιουργὸν γινωσκόμενον μόνον, τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτὸ ὄν, παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς, διὰ τοῦτο οὕτως εἶπεν, ὥσπερ ἄν τις οὕτω λέγοι.

23 — Ὦ ἄνθρωποι, οἱ τοπάζετε ὑμᾶς νοῦν· οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλὰ ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θειότερος."

Eusebe — Praepar. Ev. xi - 18. —

Leçon du 1er Juillet 1879

Camille Julliam

51e Leçon.

Plotin.

Plotin.

Vie de Plotin.

Le fondateur de l'école néo-platonicienne est Ammonius Saccas qui enseignait entre 245 et 250 ap. J.-C. : il est né à Alexandrie. Sa philosophie est demeurée à peu près inconnue : Car, dit Porphyre, ses disciples Hérennius, Origène et Plotin s'étaient mutuellement promis de ne point publier ses leçons. Il paraît avoir rassemblé dans sa doctrine des éléments platoniciens et aristotéliciens et, peut-être aussi, chrétiens. Il soutenait que les philosophies de Platon et d'Aristote étaient identiques au fond. — Ses parents étaient chrétiens : mais la philosophie l'avait ramené à ~~l'Christianisme~~ la religion païenne. Il avait fait sur ses contemporains une telle impression que, dans la suite, tout ce qui les philosophes trouvèrent de grand, de profond, fut rapporté à Ammonius. — Ses principaux disciples furent Hérennius qui appliqua le mot de "métaphysique" à l'être qui est au-dessus et en dehors de la nature. — Longin de Syrie, mort en 273, soutint, contre Plotin, que les idées existent en dehors du νοῦς.

Plotin, de Lycopolis en Egypte, est né en 205 et mort en 270 de l'ère chrétienne. — On raconte qu'il entreprit d'aller en Orient pour y apprendre la philosophie des Perses et des Indiens ; mais, ayant échoué dans son entreprise, il se rendit à Rome : il y eut beaucoup d'auditeurs. — Porphyre, qui a écrit sa vie, nous a rapporté sur Plotin du curieux détails. ~~qu'il est du reste inutile de reproduire ici~~. Il inspira une très-grande estime par son caractère, ses sentiments religieux, et l'élévation de sa pensée, telle que, selon Porphyre, il avait honte d'avoir un corps. — Il avait exposé ses idées dans 54 traités, qu'il n'écrivit qu'après sa cinquantième année, et d'une manière hâtive. Porphyre les publia en les répartissant neuf par neuf, dans six livres, qu'il appela Ennéades. Il est impossible d'éta-

Elle dans ce recueil un plan et une méthode rigoureuse.

Plotin a déterminé d'une façon générale la marche que l'Esprit doit suivre pour s'élever vers l'être. C'est ce qu'il appelle la dialectique. (I, 3, 1 ; 99)

La musique, la philosophie, l'amour, sont les trois moyens pour s'élever aux choses intelligibles.

Mais la musique, l'amour et la philosophie, pour avoir cette efficacité, doivent être entendus d'une certaine façon.

1° Il faut enseigner aux musiciens à distinguer dans les chants la matière, c'est-à-dire les sons, et la forme, ou l'harmonie. Il faut accoucher l'esprit du musicien, c'est-à-dire le déterminer à reconnaître des vérités qu'il ignorait tout en les possédant instinctivement.

2° L'amant est plus propre à connaître Dieu : car l'amant a quelque réminiscence du beau : mais, comme l'on est séparé ici-bas, il est incapable de voir le bien ~~de~~ ~~bien~~ ~~sur~~ ~~voir ce qu'il lui faut~~ bien discerner : il faut l'empêcher de restreindre ses admirations à un seul objet, l'élever au-dessus du particulier pour le tourner vers le beau général. De la contemplation des beaux corps, l'amant s'élèvera à la contemplation des arts, puis à la beauté dans les sciences, dans les vertus, et enfin dans les choses incorporelles. On fera voir à l'amant que le beau est un et que, dans chaque chose, constitue la beauté. Les vertus on l'élèvera à l'intelligence, à l'être : arrivé là il n'aura plus qu'à marcher vers le but suprême.

3° Le philosophe s'élève à l'unité divine porté par des ailes légères, sans avoir besoin d'apprendre à se dégager des objets sensibles. Mais il faut lui montrer la route : il faut lui enseigner les moyens de faire ce qu'il veut faire. Pour cela, on lui enseignera d'abord les mathématiques ; après les mathématiques, on lui enseignera la dialectique.

Qu'est-ce que la dialectique ?

après la 3e Ennéade, III, § 4

C'est la faculté de parler de toutes choses selon la raison, – de manière à dire ce qui est chaque chose et en quoi elle diffère des autres, et ce en quoi consiste l'élément commun dans les choses où il en existe ; – la dialectique parle de tout scientifiquement et non selon la simple opinion : elle s'établit dans le monde intelligible.

Comme procédés, elle emploie :

1° la méthode platonicienne de la division, pour discerner les idées, définir chaque objet et s'élever jusqu'au premier genre des êtres.

2° la déduction, par laquelle elle enchaîne tout ce qui découle des idées, jusqu'à ce qu'elle ait parcouru le domaine de l'intelligible tout entier, c'est-à-dire en passant de l'un au multiple, mais en ne procédant que par idées,

3° la marche rétrograde, par laquelle elle remonte au principe même d'où elle était partie.

Plotin ajoute que, cette opération accomplie, la dialectique se repose, parce qu'elle ne peut se reposer que dans le monde intelligible.

Alors la dialectique peut considérer cette étude qui on nomme logique et qui traite des propositions et des arguments, qui, du reste, subordonné à la dialectique comme l'écriture l'est à la pensée.

La logique reconnaît quelques principes comme nécessaires et comme constituant tout exercice préparatoire, mais elle soumet à la critique ces principes mêmes et déclare les uns utiles, les autres superflus.

La dialectique n'est pas un organe de la philosophie : car elle ne s'occupe pas de spéculations vaines et de canons. Elle s'adresse aux choses elles-mêmes et elle a dans l'être même sa matière ; ~~et~~ la voie qu'elle suit pour s'élever vers les êtres, c'est de ne pas séparer les choses des pensées.

La garantie qu'elle a d'arriver à saisir la vérité absolue, c'est l'assurance que l'objet qu'elle considère ne fait qu'un avec le sujet. Partout où il y a dualité, il y a

incertitude possible. Le fait que le sujet et l'objet ne fassent absolument qu'un prouve que l'erreur n'ait pas plus et, comme l'unité ne peut exister que dans la connaissance du sujet par lui-même, il s'en suit que toute connaissance vraie pour l'âme se réduit à la pure conscience d'elle-même ou de ce qui est en elle.

Mais nous verrons que cette proposition ne doit pas être entendue dans le sens subjectiviste où la prendraient un moderne. Car, d'après Plotin, la purification complète de l'âme consiste à se détacher des conceptions qui se rapportent aux objets matériels et à rendre le sujet pensant semblable à l'objet pensé. Voilà l'idée générale de la dialectique.

II. Comment cette dialectique est-elle appliquée par l'Esprit ?

Or, d'abord, quel est l'état actuel de l'âme ? D'après la Ve Ennéade, I.

L'état actuel des âmes c'est l'oubli de Dieu, sa perte. L'origine de ce mal, c'est le devenir, / la première division, le fait de vouloir ne relevant que de soi-même. / la Dyade.

Ainsi, le mal vient du principe de division : le bien, c'est l'un ; et l'audace, ἡ τόλμα, c'est l'effort qui a fait les unités pour morceler l'unité première.

La manifestation de cette division, c'est le désir qui a chaque créature d'être maîtresse d'elle-même.

Si nous demandons ce qui les a tellement éloignées de Dieu, ces créatures, nous trouvons que, selon Plotin, cet éloignement des âmes est venu de ce qui elles ont admiré et aimé les choses sensibles ; or, dès que les âmes admirent et aiment les choses sensibles, elles reconnaissent qu'elles valent moins que ces choses ; dès lors, elles ne sauraient concevoir la nature et la puissance de Dieu.

Le monde s'explique par la unité ; la nature, le monde où nous vivons est une diminution de Dieu, le résultat d'une faute.

Elle est dû à une sorte de libre arbitre. il ne faut pas confondre avec la liberté.

~~La grâce ce sera la liberté~~ ? La vraie liberté, c'est la conformité de l'âme au λόγος. C'est seulement lorsque le désir, ἡ ὁρμή, prend pour

guide la Raison qui est au fond de nous-mêmes, la raison dans toute sa pureté ; c'est vraiment que notre Esprit doit être dit dépendant de nous, et vraiment nous.

Toutefois, Plotin admet une certaine liberté arbitraire pour sauvegarder notre responsabilité. Les actes injustes sont involontaires en ce sens seulement qu'on n'a pas la volonté de commettre une faute. Mais cela n'empêche pas qu'on n'agisse volontairement, et que ceux qui agissent ainsi ne soient maîtres d'eux-mêmes.

Ainsi, il maintient de la façon la plus précise que le mal ne vient pas de Dieu.

Pour élever les âmes à la vérité et pour les convertir à Dieu, il faut d'abord leur montrer la bassesse des choses qu'elles estiment actuellement, et, en second lieu, il faut leur rappeler ce que c'est que l'âme, quelle est son origine, quelle est sa dignité. De ces deux choses, la plus importante doit être de montrer à l'âme ce qui est l'âme, ce qu'elle vaut.

Cette méthode est une véritable conversion, ἐπιστροφή ; l'âme doit se détacher le plus possible des choses sensibles ; elle s'en détache en rentrant en elle-même, en cherchant en soi l'universel, l'absolu.

L'opération est possible parce que, selon Plotin, les âmes ne sont pas numériquement distinctes. Toutes les âmes ne font qu'un génériquement ; l'unité numérique n'appartient pas à l'âme. L'unité qui appartient à l'âme, c'est l'unité intellectuelle. La séparation n'est possible que par la masse, ὄγκος. L'âme ne comporte ni masse, ni lieu, ni corps.

Les Ames ne sont pas séparées : elles sont présentes les unes aux autres. Elles ne sont pas séparées les unes des autres par des limites, pas plus que des

Après la VIe Ennéade, IV, §4

sciences multiples ~~[illegible]~~ coexistant dans l'âme. L'âme est une de telle façon qu'elle contient en elle tous les êtres. Une telle unité est infinie; aussi, l'âme humaine et l'âme du monde ne font qu'un.

R. Le Bris

52ème Leçon

Plotin (Suite ~~et fin~~).

Xavier Le Pors

52e Leçon.

Plotin (Suite ~~III~~ ~~IIIII~~).

Partie métaphysique (Suite)

Nous avons vu que la connaissance parfaite ~~du sujet~~ ~~et~~ de l'objet suppose l'identité absolue du sujet et de l'objet (Enn. V, 5, 1, – V, 3, 2). Plotin s'est demandé à quelles conditions s'obtient la certitude absolue? A cette condition seule: unité du sujet et de l'objet. Comment peut se réaliser cette connaissance parfaite? Quel mode de connaissance satisfait à cette condition? Nous allons considérer tous les modes possibles de connaissance.

Le mode de connaissance le moins élevé est la sensation. La sensation satisfait-elle à cette condition? Non; parce que l'objet de la représentation sensible est extérieur au sujet (5e Ennéade L. III, ch. 2). La sensation ne peut atteindre à la vérité; elle est réduite à l'opinion δόξα, parce qu'elle est une puissance réceptive. Plotin fait venir δόξα de δέχομαι. Ses étymologies sont ~~III~~ ~~IIIII~~ souvent étranges. L'objet dont elle reçoit ce qu'elle possède ~~sont~~ reste hors d'elle. La sensation est renfermée dans le monde du mouvement. – Considérons un degré plus élevé de connaissance.

La Raison discursive (Διάνοια ou τὸ λογιζόμενον). Qu'est-ce que cette faculté? C'est, dit Plotin, la faculté de juger les représentations sensibles, de les combiner, de les diviser. C'est aussi la faculté de considérer sous forme d'images les conceptions qui émanent de l'Intelligence, et d'opérer sur elles, comme sur les images sensibles. C'est encore la puissance de comprendre puisque, par cette faculté, l'âme accorde entre elles ces pensées d'où émanent nos réminiscences.

Peut-être peut-on y discerner les 2 éléments suivants: la Raison discursive est une faculté double qui participe à la fois du monde du mouvement et du monde supérieur. Elle a en elle-même des règles (V, 3, 3) en: règle du bien. Quand elle dit: "Socrate est bon", elle emprunte aux sens Socrate et tire d'elle-même l'idée de Bonté. — Peut-être pourrait-on distinguer 2 degrés de la Raison discursive. Le 1er consiste à appliquer ces règles aux images fournies par la sensation. C'est alors la faculté d'où résulte la science des choses sensibles. Le 2e degré consiste à se réfléchir sur elle-même et à prendre conscience des règles qu'elle porte en soi. [Le 1er de ces deux degrés dépasse à coup sûr la sensation puisqu'il met de l'Unité dans la sensation. Mais, dit Plotin, (V, 3, 3) nous ne pouvons encore ~~accorder~~ trouver ici la connaissance suprême. ~~Le suprême à la Raison Discursive, elle~~ Cette Raison donnera la science des choses sensibles, non la connaissance absolue.

Quittons le monde du mouvement. Quel moyen aurons-nous de connaître les choses éternelles? Le premier sera le 2e degré de la Raison discursive. ~~que nous allons distinguer~~ Ce 2e degré consiste dans la conscience que la Raison discursive a de sa propre nature, de ses règles, des principes qu'elle porte en elle. C'est ainsi que la connaissance de l'âme par l'âme elle-même. Cette connaissance dépasse les précédentes, parce qu'elle porte sur un objet éternel, toujours présent. Mais cette connaissance n'est pas capable de se suffire à elle-même; elle n'atteint pas à la certitude, parce que l'âme ne se connaît qu'à l'aide du

νοῦς qui lui est supérieur. Nous appelons, dit Plotin (Enn V, 3, 6) cette faculté qu'a l'âme de se connaître διανοητικόν pour indiquer que c'est une espèce d'intelligence νοῦν τινα, que l'âme possède au moyen de l'intelligence διὰ νοῦ; (fausse étymologie). L'âme se connaît donc non par elle même mais à l'aide du νοῦς. — De plus cette connaissance ne donne pas l'ἀνάγκη, mais simplement πίθανον, la ~~pen~~ persuasion d'après des raisons purement vraisemblables. Par conséquent cette opération n'est pas encore l'opération suprême, quoiqu'elle ait déjà pour objet les choses éternelles. (cf 5ème Ennéade L. 6, ch. 2) : le mode supérieur nous fait connaître la ψυχή qu'il ne dépasse point.

la certitude

de la Raison discursive

Voyons si le νοῦς nous fournira la connaissance parfaite. Le νοῦς, c'est une connaissance immédiate de la vérité. ~~Seulement~~ Il connaît toute vérité en se connaissant lui-même. Le νοῦς contient toute vérité et non plus seulement la vérité relative aux choses sensibles. La vérité est sa substance. Qu'est ce que cette vérité? les idées de Platon. Le νοῦς c'est l'Intelligible et l'Intelligence; de ces 2 termes le 1er est le principe. L'Intelligence, c'est l'intelligible prenant conscience de lui-même, et l'intelligible ce sont ~~est~~ les Idées. C'est parce que l'Intelligible fait le fond de l'Intelligence que celle-ci n'a besoin ni de foi, ni de démonstration pour saisir l'Intelligible et y croire. Elle est la vérité même, elle a d'elle-même une conscience immédiate ~~véritable~~. La réalité s'y affirme : qui donc la convaincrait d'erreur? L'identité de l'Intelligence et de son objet est affirmée dans cette doctrine d'une tout autre manière que dans la doctrine Kantienne. C'est l'Intelligence qui résulte de l'Intelligible. Le vrai est posé avant l'Intelligence. Les anciens font procéder l'Intelligence de la vérité, Kant la vérité de l'Intelligence. — L'Intelligence, ~~dit encore~~ selon Plotin, c'est l'Intelligible lui-même dans son expansion extérieure (VI, 6, 6). ~~Comment~~

Il manquerait que

Comment cette connaissance est-elle possible? Comment le

Νοῦς se connaît-il lui-même ? Est-ce en tant que composé de parties absolument semblables ? Non ; car il est absurde de supposer l'Intelligence divisée en plusieurs parties. Comment s'opérerait cette division ? Qui l'opérerait ? Comment le sujet se connaîtrait-il lui-même ? ~~puisque la contemplation n'appartient pas à l'objet~~ ? Enfin Plotin accumule les difficultés et montre qu'il ne faut pas considérer le Νοῦς comme composé de parties. La solution de ce problème de la connaissance de soi-même par soi-même est la suivante : ce qui, dans la connaissance sensible empêche le sujet et l'objet de se réunir, c'est que tous deux n'y existent qu'en puissance. Le sujet n'y est qu'une faculté de connaître, non la connaissance en acte. L'objet n'y est qu'une matière à penser, non la vérité. De là dualité. Mais portés à leur point de perfection, à l'acte parfait, sujet et objet, Intelligence et Vérité ne font plus qu'un. C'est dans le même sens qu'Aristote a jugé que, si de la Νόησις on élimine toute matière, rien ne la sépare plus d'elle-même ; elle peut se prendre elle-même pour objet. (Métaph. V, 3, 5). La pensée et l'Intelligible ne font qu'un. L'Intelligence n'attend pas, comme la Ψυχή, une excitation d'en haut pour penser, et l'Intelligible n'a pas besoin d'une lumière étrangère pour devenir tel, puisqu'il est lui-même la lumière. Ainsi l'Intelligence pense nécessairement et l'Intelligible est nécessairement pensé. Il faut se figurer l'Intelligence comme n'étant autre chose que l'Intelligible sortant de lui-même et se manifestant tel qu'il est en lui-même (VI, 6, 7.) Il suit de là que la connaissance propre au Νοῦς a une valeur supérieure à celle de la Ψυχή. Nous avons vu que la Ψυχή n'atteignait qu'à la persuasion πείθω ; nous sommes ici en présence d'un mode de connaissance qui présente la certitude et la nécessité. L'intelligence implique nécessité et non simple persuasion, (V, 3, 6). La nécessité de cette opération résulte de l'explication que nous avons donnée de la possibilité de la connaissance du Νοῦς par lui-même.

Ainsi définie l'Intelligence est-elle connaissance suprême, absolument

simple, / universelle?

indépendante ?

1° Simple ? à coup sûr l'Intelligence parfaite ou divine se distingue de l'humaine. Celle-ci est une dualité qui s'unifie, celle-là une unité qui se divise. (Enn. V, 6, 1). La Dualité qui y subsiste n'est plus celle de l'Intelligence et de l'Intelligible (Enn. III, 8, 8). / En définitive l'Intelligence reste analogue à la connaissance sensible; elle est une intuition en acte ὄψις ὀρατόν, pour elle même une puissance passée en acte. Il y aura donc en elle 2 éléments qui joueront le rôle, l'un de matière, l'autre de forme. ~~Car~~ Car la vision en acte implique aussi dualité. ~~L'intuition avant d'être en acte était ~~ ~~unité. Alors l'unité est devenue dualité et la dualité devient unité~~. Il faut à l'Intelligence un principe qui lui donne sa plénitude et sa perfection. L'Intelligence agit; donc elle n'est pas d'abord immédiatement, la perfection. Cet acte, par lui l'Intelligence se saisit elle-même prouve qu'elle n'est pas immédiatement l'absolu. L'absolu n'a pas besoin d'un acte pour prendre possession de lui-même. Les autres êtres aspirent au Bien; le Bien lui-même n'a besoin de rien. La vision intellectuelle est donc en définitive comme la vision sensible. Il faut un soleil au monde intelligible comme au monde sensible. Si l'œil était lui-même la lumière il n'aurait plus de raison d'être.

Mais c'est encore une dualité.

/ sa faculté visuelle

2° L'Intelligence est-elle indépendante ? Non; car d'une part l'Intelligence suppose l'Intelligible, et l'Intelligible suppose quelque autre être. L'Intelligence a besoin d'un objet, tel ce qui est intelligible ~~pour lui~~ l'est pour quelque autre.

/ qui l'aperçoive.

3° Est-elle universelle ? Non; l'objet universel du désir, c'est le Bien et non l'Intelligence. (Enn. IV, 4, 2). (Ibid. IV, 4, 4).

Ainsi l'acte qu'Aristote avait placé au sommet, la νόησις νοήσεως, n'est pas encore la connaissance suprême. — Il faut nous élever au-dessus de l'Intelligence elle-même (Enn. V, 3, 12). Quel est l'opération qui nous mènera à l'absolu véritable ? Pour nous rendre compte de sa nature, il nous faut ~~nous faire~~ acquérir une idée de l'objet qu'elle doit saisir. Cet objet n'est ni Être, ni Vie, ni Pensée ni Intelligence, ni conscience (VI, 7, 40-41). La Conscience elle-même est inutile, car la pensée est un acte donné à ceux qui ne

voient pas, qui sont aveugles par nature. Chercher la lumière est le propre de celui qui en a besoin. Mais l'Être n'en a pas besoin, n'étant pas aveugle. Dirons nous donc qu'il est privé de cette faculté? Non; il n'est pas privé de la pensée, il est une pensée transcendante (VI, 8, 16). L'Idée la moins imparfaite qu'on en puisse donner, c'est de dire qu'il est le Bien transcendant ὑπερεκείνου (VI, 9, 6). C'est, dit Plotin, le Bien de Platon. (Comm. VI, 7, 37). Mais il ne faut ~~pas confondre~~ l'âme des Stoïciens, le Νοῦς d'Aristote et l'ἐκεῖνος de Platon. L'ἐκεῖνος de Platon est encore une Idée, c'est le suprême Intelligible, tandis que le Bien de Plotin est quelque chose de supérieur à la Pensée, c'est à dire de supérieur à la sphère dans laquelle s'est maintenue la Philosophie Classique. Le terme le ~~moins imparfait~~ plus exact pour Plotin, c'est l'un τὸ ἕν, qui est Bien pour les autres, non pour lui-même. ~~Il a en un sens de~~ activité, ~~une~~ liberté, ~~une~~ volonté, ~~une~~ Providence, en un sens, c'à d au regard du monde, mais non par rapport à lui-même. Nous rencontrons ici une formule très-nouvelle. Jusqu'aux Néo-Platoniciens le mot de puissance δύναμις désignait la matière, la forme inférieure de l'être, ce qui est indéterminé. Le point original de la Philosophie Néo-Platonicienne, c'est que le mot ~~d'acte~~ puissance y prend un sens qui n'a rien d'Aristotélicien: le mot puissance y caractérisera ~~un~~ une Perfection et la Perfection divine. Δύναμις πάντων est le 1er principe, le second principe est un acte ἐνέργεια (V, 3, 15). Le mot δύναμις est pris ici ~~au~~ en un sens tout moderne. Il y a désormais 3 choses: la matière ὕλη, la détermination, et un principe supérieur qui impose la détermination à la matière δύναμις. C'est le commencement de la Philosophie de la ~~liberté~~ liberté. La liberté sera déterminante, non plus déterminée. Elle sera, non plus la manifestation de la règle (sens antique), mais le principe créateur de la Loi elle-même (sens moderne). ~~On ne peut pas~~ On pourrait donc discuter les assertions de Plotin, qui se présente comme héritier de Platon et d'Aristote.

(ὑπερνόησις)

Par s'introduire aux apportées de Plotin, tendant à nous faire voir dans les trois hypostases virtuellement et simplement

Cet « un » est

Si tel est l'être Suprême, quelle sera l'opération par laquelle cet être pourra être saisi. Dans un langage un peu figuré Plotin nous dit d'abord que la faculté qui saisit cet être Suprême, c'est l'Intelligence non plus éclairée par la Raison, mais exaltée par l'Amour. (VI, 7, 35 – Ibid, id. 82). La connaissance de cet être par lui-même peut être appelée une Intuition simple de l'être par lui-même ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ δι' αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ. Mais alors la connaissance se confond absolument avec l'être.

Partie psychologique.

Quelle est la place de l'âme humaine dans l'ensemble des choses? Il faut distinguer deux ~~ordres~~ ~~la loi~~ lois de l'être: la loi de l'être éternel, la loi de l'être qui est dans le temps. Le Procès et le retour de ~~du~~ ~~vous~~ ~~dans~~ l'Ἑν/ et de la Ψυχή ~~dans le vous~~ ~~Le procès et le retour~~ s'accomplissent sans mouvement dans l'éternité. ~~Mais~~ On doit distinguer le procès des âmes particulières.

/ du Νοῦς

L'âme humaine a une nature mixte: à la fois individuelle et universelle. Dans une vie antérieure elle a été tout πᾶν. (Enn V, 3, 6). Mais depuis que nous sommes descendus ici-bas, ~~il y a une différence~~ elle est particularisée. [L'âme se distingue du corps. Elle n'est ni l'harmonie, ni, comme le voulait Aristote l'entéléchie du corps. Toutes ces détermination établissent entre elle et le corps un lien trop étroit. (IV, 7, 2-8). Ce qui la caractérise c'est sa distinction radicale à l'égard du corps, son existence propre, sa parenté avec l'éternel et le divin. [Que sommes-nous? Un passage isolé nous donne de ceci une idée très-nette. Nous sommes raison discursive. Il y a en nous trois facultés: ~~nous~~ sens, raison discursive, Intelligence. Les sens sont au-dessous de nous, l'Intelligence au-dessus, et c'est la raison discursive qui nous constitue (V, 3, 3). La sensation est notre messager et l'Intelligence notre roi. Toute la théorie est contenue dans ces mots; les sens sont nos instruments, l'Intelligence un hôte passager indépendant de nous (I, 1, 7). ~~Ceci~~ [L'âme, en soi,

L'activité de l'âme est la condition de toute connaissance.

ne connaît qu'elle même, et elle ne connaît la sensation qu'en tant qu'elle est une empreinte intellectuelle qui se produit en elle à l'occasion des objets extérieurs.

L'Imagination et la mémoire sont encore plus indépendantes des choses extérieures; elles représentent une activité tout Intellectuelle; il degrés d'Imagination l'une qui conserve des images sensibles, l'autre des pensées.

Les données des sens n'ont dans cette Philosophie qu'une valeur très-médiocre. Ils n'atteignent pas au delà des ombres des choses. À peine peut-on dire qu'ils nous représentent une image affaiblie et obscurcie de l'objet de la pensée.

La Raison discursive est la raison qui nous est propre. Elle est l'origine de la science qui porte exclusivement sur des idées & leurs déductions. Plotin estime la science, mais une science toute à priori. (IV, 4, 2).

La connaissance immédiate, ou par l'Intelligence, a deux degrés inférieurs: 1° la faculté supérieure de la Raison discursive; 2° la connaissance immédiate du Nous, relativement universelle & impersonnelle. } ou connaissance de l'âme par l'âme elle-même

Enfin vient l'extase (VI, 7, 35-38; - VI, 9, 11.) ou abolition complète de la conscience & de la personnalité, absorption absolue de l'âme dans le principe suprême.

59e leçon

- Néoplatoniciens - suite et fin.
- Conclusion du cours.

- Marion

Les feuilles

Dans la théorie de la connaissance de Plotin il y a deux parties, l'une métaphysique et l'autre psychologique. [En ce qui concerne la partie métaphysique, la condition est l'identité du sujet et de l'objet, laquelle n'est réalisée ni dans la sensation ni dans la raison discursive appliquée aux phénomènes, ni dans la raison discursive repliée sur elle-même, ni dans le vous, mais bien dans l'intuition simple de l'un. [La partie psychologique est dominée par cette idée que toutes les facultés de l'homme sont des activités, l'âme ne connaît qu'en agissant. L'intelligence est au-dessus de nous, elle ne dépend pas de nous, elle nous est étrangère; [La sensation n'appartient pas précisément à l'âme, mais à l'animal, au ζωον, puissance inférieure, qui unit le corps à l'âme et n'entre en action que sous l'impulsion de l'âme. L'âme perçoit ensuite l'élément intelligible renfermé dans toute sensation telle que la transmet le principe animal. A la sensation succèdent, grâce à l'activité créatrice de l'âme, l'imagination sensible ou intellectuelle et la mémoire. La sensation n'a qu'une valeur médiocre, elle ne saisit pas les choses, elle n'en est qu'une copie inexacte. Il est inutile de s'arrêter à la considération de l'effet quand on peut saisir la cause, c'est-à-dire la vérité dans sa plénitude et dans sa pureté. - [Par la διανοια ou λογισμος l'âme ~~se replient sur elle-même~~ met un terme à la

la connaissance parfaite

de la Sensation

manche aventureuse, elle détermine les genres suprêmes, et par une opération toute interne elle en déduit les espèces particulières et atteint de cette manière à la croyance en permanence, πίστις. [De plus l'âme peut se considérer elle-même, c'est considérer en eux-mêmes les principes qui donnent l'explication du monde visible; alors elle se connaît en tant qu'âme.

Dans cette connaissance réflexive

Mais elle a besoin d'une lumière supérieure, laquelle vient du νοῦς. [Dans le νοῦς réside déjà la science immédiate mais non encore une science absolue parce que dans l'opération du νοῦς la conscience et la personnalité ne sont pas encore entièrement abolies. Dans la sensation il n'y avait pas encore conscience. Dans la διάνοια ou λογισμός il y a conscience | ~~existence de l'âme ne connaît que les raisons des choses en elle-même. Enfin l'extase est connaît elle s'élève à la personnalité.~~ Enfin l'extase est caractérisée par l'abolition de toute conscience et de toute personnalité. [L'extase est un état dont nous pouvons l'apparition en nous par le culte du beau, reflet du bien, et par l'effort pour nous détacher des choses particulières et déterminées, mais nous ne pouvons entrer par nous-mêmes dans cet état, c'est Dieu qui le produit en nous: Dieu se substitue à notre personnalité: c'est le contact de l'âme et de Dieu, c'est la simplification absolue, c'est l'un, et toute espèce d'attribut ajouté à ce mot y ajoute une idée fausse. Cet acte est mis par Plotin au-dessus de la vertu, et est rare dans la vie présente. Il nous rend identiques à l'indéterminé absolu en même temps qu'à la puissance de toutes choses. Cette δύναμις retient de la δύναμις aristotélicienne l'indétermination. Elle produit

Et personnalité, & par là conscience, il n'y a pas encore insuffisation. Le νοῦς renferme encore quelques restes de la personnalité.

terme pour

l'Apeiron. C'est l'indéterminé érigé en principe créateur. C'est donc un concept bâtard. Et cette philosophie après avoir fait effort plus que toutes les doctrines antérieures pour trouver le sujet et en déterminer la nature, le manque parce qu'elle le dépasse et que, égarée par le principe de substance qui domine toute la philosophie antique elle cherche le sujet sous la forme d'une substance, d'une ~~personne~~ nature personnelle ~~vivante~~. [Plotin est le plus grand représentant de l'école néo-platonicienne.

Porphyre 233 - 305 enseigna à Rome la philosophie et l'éloquence et écrivit beaucoup d'ouvrages dont il ne nous reste que les suivants : αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί. — un traité de l'abstinence des viandes : une vie de Pythagore et de Plotin ; une lettre à Marcella. 2 petits traités mythologiques sur le Styx et la grotte des nymphes et une introduction aux catégories d'Aristote. - un passage de ce dernier ouvrage fut l'occasion de la querelle des réalistes et des nominaux. — ~~des commentaires sur le Timée et le Sophiste, et un traité contre les chrétiens~~. Porphyre cherche moins à faire avancer la philosophie qu'à expliquer et défendre la doctrine de Plotin et aussi celle d'Aristote, car ces philosophes prétendaient se rattacher à peu près exclusivement à Platon et à Aristote.

Dans les ἀφορμαί se trouvent les principales parties de sa philosophie, qui se fait remarquer par un caractère religieux et ascétique. [Cette perception vraie repose sur l'identité du sujet et de l'objet. Pour y arriver il faut que l'âme rentre en elle-même. Ce qui

sépare l'âme de Dieu, ce n'est ni le lieu ni un obstacle extérieur, c'est l'égarement par lequel l'âme est volontairement sortie d'elle-même. Le vous n'est pas comme les facultés sensibles, qui ont besoin du corps pour passer à l'acte. Le point essentiel, aux yeux de Porphyre, c'est de distinguer le corporel et l'incorporel et de ne pas attribuer à l'incorporel ce qui ne convient qu'au corporel. L'incorporel est infini, inétendu, indivisible et intérieur. L'intelligence ne peut être connue que par son semblable c.-à.-d. par l'intelligence, elle est donc purement intelligible, elle se connaît par un acte immanent et simple, exempt de tout mouvement, de tout procédé discursif, mais l'intelligence est encore multiple : or, au-dessus du multiple est l'un ; l'âme connaît l'un par la suspension absolue de ses puissances intellectuelles : Porphyre nous montre ce principe plutôt dégagé d'attributs inférieurs qu'enrichi d'attributs nouveaux : ~~Chez Porphyre nous voyons que~~ c'est en s'appauvrissant que le principe s'épure et s'approche de l'un. Il serait intéressant de rapprocher cette philosophie de celle du Nirvâna, de ce néant absolu qui pour les Hindous est l'état le plus parfait, le dernier terme de nos désirs.

La partie psychologique ~~est~~ exposée dans le traité de l'âme. L'âme n'a pas de parties, mais plusieurs facultés : c'est le multiple dans l'un, au sens logique du mot. Il faut, selon Porphyre, distinguer l'entendement des sens : la sensibilité ne perçoit que la ποιότης, l'entendement atteint l'οὐσία. La sensation est provoquée par une impression du dehors, la pensée de

De la doctrine avait été selon nous tout de cet ouvrage que quelques fragments conservés par Stobée.

l'entendement est un acte tout intérieur. La mémoire est la faculté de retenir l'image de la perception primitive ou sensation. Porphyre diffère de Plotin en ce qu'il ne met pas en relief comme Plotin, l'activité de l'âme dans toutes les opérations intellectuelles. Porphyre ne la met en relief que pour les activités supérieures. A l'école néo-platonicienne d'Alexandrie et de Rome succéda l'école syrienne représentée surtout par Jamblique de Chalcis en Coelésyrie qui florissait vers 310. Il mit la philosophie platonicienne au service du polythéisme. Les principales hypostases pour lui étaient 1° l'Un absolu supérieur à l'Un de Plotin, supérieur au bien 2° l'Un identique au bien 3° le νοερὸς κόσμος subdivisé en trois hypostases

4° le νοερὸς κόσμος, subdivisé en trois hypostases

5° la ψυχή subdivisée aussi en 3 hypostases

6° le νοερὸς ἀνθρωπος auquel appartiennent les âmes des dieux du polythéisme 7° τὸ αἰσθητὸν. Ici se montre la préoccupation de relier le monde du mouvement au monde éternel. Le spiritualisme de Jamblique est moins sévère que celui de Plotin et de Porphyre. Jamblique reproche à Plotin d'avoir fait de l'âme un principe toujours pensant et toujours insensible. Jamblique applique d'une manière plus étroite que ses prédécesseurs les méthodes pythagoriciennes.

Proclus, de Constantinople, vécut de 411 à 485. Proclus, écrasé par la masse des traditions, écrivit souvent le recueil qu'on n'eût conservé de l'antiquité que les vaches des dieux dont il fit un commentaire.

et le Timée de Platon. Le premier être pour lui est l'un, plus ~~inconnaissable~~ inconnaissable que tout silence, plus connaissable que tout être. De l'un procède par dégradation, diminution, la création. puis la triade (τὸ νοητόν, τὸ νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν, καὶ τὸ νοερόν). De chacun de ces termes procède une nouvelle série de triades. Enfin il y a une troisième série d'hypostases, la ψυχή, qui a causé elle-même son état, son éloignement de Dieu et qui veut y revenir. La matière n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise, elle est la source de la nécessité de la nature, elle recoit les formes immanentes qui correspondent aux λόγοι σπερματικοί des stoïciens. Avec le néo-platonisme se termine la philosophie grecque.

Conclusion.

Le problème essentiel de la théorie de la connaissance est la question des rapports de la science et de l'être ou des choses. La question ainsi posée ~~présentée~~, nous trouvons que cette philosophie grecque se divise en 3 périodes: dans la première, domine une tendance objectiviste, une tendance à régler la théorie de la connaissance sur l'idée qu'on se fait de l'être; dans la deuxième, équilibre et harmonie d'une tendance objectiviste et d'une tendance subjectiviste, action l'une sur l'autre de la théorie de la connaissance et de la doctrine des choses; dans la troisième, tendance subjectiviste, c.ad. tendance à considérer l'être comme identique avec ce que l'esprit peut découvrir en se repliant sur

lui-même.

Pendant la première période, la pensée philosophique est dominée par le principe de contradiction entendu sans restriction aucune, ~~conçu comme le principe de l'être~~ établissant entre l'un & l'autre un rapport de précision mutuelle absolue : on cherche donc la substance une et immuable à laquelle tout pourra être ramené rigoureusement, analytiquement. Or le seul être que l'on considère, c'est l'être ~~sensible~~ matériel, l'être qui tombe sous les sens. Si l'on distingue des sens la raison, c'est simplement parce que dans l'être on a distingué l'être proprement dit et l'apparence : de cette distinction on déduit celle des sens, et de la raison, qui atteint le fond des choses. Mais de même qu'entre l'être et l'apparence on n'établit qu'une différence de degré, de même la raison étant bornée à démêler les éléments simples des données des sens, de cette distinction il ne peut résulter aucune ouverture sur un monde autre que celui des sens. Or le monde qui tombe sous les sens ne satisfait pas aux conditions du principe de contradiction tel qu'il est conçu dans cette période. Le multiple et le mouvement, inhérents au monde des sens, sont réfractaires au principe d'identité comme le prouvent principalement les Eléates. La conclusion est qu'il n'y a pas de science possible, puisque cet être, que les Eléates avaient voulu sauver, devait nécessairement paraître vide de toute nature intelligible à ces philosophes pour qui la raison n'était en dernière analyse que la faculté d'épurer les données des sens, que la connaissance sensible portée au plus haut point de perfection.

tandis que les sens ne perçoivent que l'apparence.

absolument un.

Socrate donna une autre définition de la science. Ce ne fut plus la connaissance de l'un ou des choses en tant que ramenées à l'un: ce fut la connaissance du λόγος, de la détermination des choses. Ainsi ~~définie~~ entendue, la science se rapproche des conditions de la réalité, car la réalité renferme des éléments généraux immanents aux éléments particuliers. Platon et Aristote continuent l'œuvre de Socrate: cette œuvre consiste à rapprocher, à réconcilier la science et l'être ou les choses. Ils élaborent l'idée de la science et l'idée de la réalité: l'un (Platon) élabore surtout celle de la science, l'autre (Aristote) surtout celle de la réalité. Platon insiste surtout sur la nature de l'élément intelligible ou idée, cet élément sans doute est gouverné par le principe de contradiction, mais ce principe ne doit pas être entendu d'une manière aussi étroite que l'avaient fait ses prédécesseurs: il faut distinguer entre A sensible et A intelligible. A intelligible peut, sans être ni B, ni C, être plus apte à entrer en communauté, κοινωνία, avec B qu'avec C. Donc il limite le principe de contradiction ~~à l'aide de l'affinité de certaines idées entre elles~~ en distinguant, au point de vue logique, les rapports des idées. A, tout en étant A, peut avoir quelque affinité pour B. Il est certain que Platon rapproche la science de la réalité plus qu'il ne semble le faire au premier abord. Étant donné le devenir — une chose (πρᾶγμα) qui de grande devient petite — ~~le passage~~ la réalité est inintelligible tant que l'on conserve le terme πρᾶγμα. Mais si l'on élimine le terme πρᾶγμα, il ne reste plus que σμικρόν et μέγα, dont rien ne nous empêche plus de concevoir la réalité. (Théa. 524c)

[A sensible n'est pas plus B que C

[Dans l'ordre intelligible, l'autre n'est pas le contradictoire.

[en admettant des affinités entre les idées, en même temps que des incompatibilités.

Mais πρᾶγμα est, en définitive, un non-être, donc on peut l'éliminer sans que la perte soit grande.

Aristote pense pouvoir concilier la réalité avec la science sans éliminer ~~le~~ la matière qui d'un contraire passe à l'autre. Aristote s'occupe surtout de déterminer le rapport des choses avec ~~le~~ l'idée ou terme intelligible. Ce terme intelligible il le définit d'une manière précise et en perfectionnant l'idée de la science. La science pour lui est essentiellement la réduction des choses en genres et en espèces, c'est l'application aux choses des idées logiques de genre et d'espèce, l'espèce ~~étant une détermination particulière des choses~~ résultant de l'adjonction à un genre d'une différence. La science étant ainsi définie, il faut savoir si les ~~réalité peut coïncider avec cette définition de la science~~ choses peuvent exister en réalité les conditions dont il suffit, en vertu de la définition de la science. ~~Pour Aristote, le devenir ne s'explique naturellement et rentre dans le cadre de la science~~ Pour Aristote, les choses ne réalisent pas la logique.

L'ὕλη des choses sera le γένος, et la forme (le σχῆμα et μέγα retenus par Platon) sera les différences, διαφοραί, que la logique considère comme les parties du γένος. ~~Telle est la réalité conciliée avec la science.~~ Il y a plus : l'ὕλη n'est pas indifférente entre les deux contraires : elle a plus d'affinité pour l'un que pour l'autre : l'εἶδος et l'ὕλη ~~et~~ δύναμις, et ~~δυναμις et~~ ἐνέργεια ~~en même temps~~. Ainsi non seulement la réalité tout entière coïncide avec les conditions de la science, ce πρᾶγμα que Platon avait dû traiter de non-être, ~~ce πρᾶγμα~~ acquiert une réalité qui est garantie ~~désormais~~ par son ~~l'~~identité ~~même de~~ avec l'εἶδος.

Aristote est arrivé à cette conciliation ~~en~~ modifiant la définition du principe de contradiction.

Pour Aristote le principe de contradiction ~~a été formulé autrement, et~~ tient en maintenant qu'une chose ne peut pas être une autre, il admet qu'il peut y avoir dans l'une quelque chose de l'autre. Dans ὁμοιομερὲς πρᾶγμα et dans μίγα πρᾶγμα, il y a quelque chose de commun, ~~le réel~~ le πρᾶγμα. Il y a désormais une différence entre contraire et contradictoire : pour les anciens, il n'y en avait pas. Étant donnés 2 termes, ~~qu'ils~~ ils pouvaient avoir quelque chose de commun, ~~ils ne sont que~~ être ainsi seulement contraires, ~~et~~ ~~non~~ non contradictoires.

Le postulat de cette philosophie, qui ~~prétendait~~ voulait rester analytique, c'est la substitution d'un rapport de tout à partie à un rapport (pure et simple) d'identité. Les stoïciens et les épicuriens cherchèrent ce premier principe. [Les épicuriens placèrent ce critère dans l'action des choses sur l'esprit : les stoïciens dans la φαντασία καταληπτική, dans la sensation où l'esprit retrouve sa nature, son espèce, son λόγος. Or le critère des épicuriens était miné d'avance]. Quant au critère des stoïciens il n'a pu tenir devant cette objection qu'on ne peut ~~montrer~~ prouver que telle impression provenant ~~que ce qui se présente~~ ~~pas~~ d'un objet réel ne ~~paraîtrait~~ provient ~~pas~~ d'un non-être. Il leur est impossible de sortir du subjectivisme. On leur montre qu'ils ne pouvaient faire voir que leurs ~~impressions~~ φαντασίαι dite καταληπτικαί représentaient un objet réel.

De là vint la Nouvelle Académie, ~~le subjectivisme~~ aboutissant à dire qu'on ne peut arriver à connaître quelque chose en dehors de nous. ~~Du~~ Le scepticisme s'est trouvé légitime au point de vue antique. Alors les néo-platoniciens cherchèrent cet ἀρχή, ce premier principe, dans un objet identifié

[Mais ce postulat impliquait la détermination d'un premier principe dont la vérité garantît celle des conséquences.

[pour la cristallisation, maintes fois faite de la contradiction existante avec données des sens.

[pourrait pas aussi bien.

[& le Scepticisme,

[& en même temps de réel :

[substantiellement distincts.

[rapport :

avec le sujet, que le sujet trouvait en lui-
Mais dans le monde hellénique, le sujet n'avait
jamais été que l'harmonie et l'unité de l'objet, il
était le point de convergence des ~~traits~~ ~~les~~ actions
venues ~~ex~~ du dehors. Considéré à part, en lui-même,
le sujet, pour les anciens, ~~était un lieu~~ n'avait pas de contenu. Aussi les
néo-platoniciens ne trouvèrent au fond du VIIe, que l'indéterminé.
[En un mot les anciens se sont servis surtout
du principe de contradiction et d'identité qu'ils ont
appliqué à la recherche de l'absolu ~~dans~~ au sein des choses
données. ~~Cette recherche a été infructueuse~~. Il fallait
limiter le principe de contradiction par celui de
causalité et de synthèse, lequel ~~devait~~ devait être 20 la liberté
morale. Mais pour cela il fallait concevoir la
personne humaine comme une réalité se
suffisant à elle-même. Créer & développer, en
ce sens, la vie intérieure, devait être seul
l'œuvre du Christianisme.

—

pour un objet

Cette philosophie a provoqué un scepticisme qu'elle n'a pu vaincre.

pour acquérir toute sa valeur devait

$\frac{15\pi}{3}$ $\frac{24+\pi}{3}$

$\frac{4\pi}{2}$ $\frac{13}{24}$